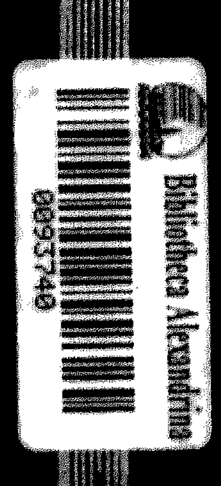
نظرات جديدة

في تاريخ الأدب

الدكتور
أحمد لواساني
رئيس منبر الآداب الشرقية
في الجامعة اللبنانية

منشورات
أهل الإنسان
للثقافة الملتزمة






Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)



نظرات جديدة

في تاريخ الأدب



نظرات جديدة
في تاريخ الأدب

الدكتور
أحمد لواساني
رئيس منبر الآداب الشرقية
في الجامعة اللبنانية

الطبعة الثانية



الرقم المتسلسل: ٤ .

رقم التسجيل / شماره ثبت ١٢٦١ / ٨٨ .

● الطبعة الاولا ١٣٩١ هـ ١٩٧١ م

● الطبعة الثانية ١٤٠٨ هـ ١٩٨٨ م

إلى أوّل مَنْ أقْرأني في كَفَنِهِ «إقْرأ»

إلى مَنْ غذاني حُبَّ العِلْمِ ونشّأني عَلَيْهِ

إلى مَنْ كان يُجلسني في أماسي الصّيف بجوارِه على الأرض يُلقّنني عِلماً من علمِ الكلام

إلى مَنْ جعلني في حداثتي رفيقهُ في تنقّلاتِه، يختصرُ عليَّ الطّريق بالأحاجي اللّغويّةِ و«يحملني» بالطّرائفِ الفقهيّةِ والنّحويّة

إلى صاحبِ الفضلِ في تنشئتي ومُتّجهي وكرامتي، وأفضالٍ غيرِها كِثار

إلى والدي الحبيبِ، العلّامة

السّيّد حسن اللواساني

أقدّمُ هذا الطّلعَ، على ضعْفِ جناه.

أحمد

تعديلات إملائية مطبقة في هاذا الكتاب

* كل ألِف تُلفَظ في القراءة تثبت في الكتابة : لاكن هاذا ...
* كل ألِف لا تُلفَظ في القراءة تُهمَل في الكتابة : ذهبو ليكتبو
* الغاء الألف المقصورة واستبدالها بألف ممدودة: رما عيسا الا في ٤ كلمات : حتى ، متى ، إلى ، على .

للمراجعات :

ـ المؤلف : بيروت ـ الجامعة اللبنانية ـ كلية الاداب والعلوم الانسانية

ـ الفرع الأول ـ هاتفيا ٣٠٠٨٨٤

ـ منشورات لواسان: بيروت ـ ص ب ٤٣٢٠ ـ هاتفيا ٨٨١٢٥٦٦

.. وكلمة في الطبعة الثانية

بسم الله الرحمن الرحيم

أعترف ان هاذا الكتاب لم يُولَ ما يستحق من تقدير ، واعترف انني ، انا نفسي، كنتُ ذا سهم في الغبن الذي لحقه. قد يستغرب هاذا القولَ بعضُ الذين تتبّعو الكتاب آونةَ صدوره، لانه تحدثتْ عنه معظم الصحف في لبنان والعالم العربي،وكتب عنه وفيه أدباءُ مرموقون،وعُقِدت له وحوله ندوتان تلفزيونيتان مشبعتان ، ونوقش وحوضر فيه ، وتناوله عدد من الاذاعات العربية والاجنبية في برامجها الثقافية .. ومع ذالك اقول انه لم يَنل ما يستحق من تقدير .

أخاف ان يُحمَل قولي على العُجْب والادعاء ، لذا أبادر الى القول انني أقصد ان الجانب الأهم في الكتاب ، وهو الآراء والاحكام الجديدة التي تضمّنها، تجاوزها معظمُ الذين تناولو الكتاب ، ليتوقفو عند التعديلات الاملائية الجديدة المطبقة فيه فقط ، وكانت مناقشاتهم وابحاثهم وتأييداتهم ومعارضاتهم – في معظمها – تدور في فلك تلك التعديلات الاملائية وحدها، ولذا

قال أحد الادباء الكبار : ان الجانب الاملائي فيه نال من الاهتام ما حجب الجانب الادبي ، وصرف دارسيه وناقديه عن الجانب الفكري .

وانا لا انكر أن التعديلات الاملائية ، مطبّقة عملياً في الكتاب يَصدُر بها ، أمر كان ـ وما يزال ـ جديراً بالاستحواذ على اهتام مَن يشهد ذالك اول مرة ، ولاكن الموضوع الادبي ، بجوانبه الفكرية والتاريخية والحضارية والدراسية والتحقيقية ، كان اهلا لتوقفٍ اكثر، ونقد اكثر، ومناقشة اكثر، مما حدث.

. . .

أحسُّ بهاذا الآن بصورة جدية وعميقة ، بعـد أن قرأت الكتاب مجدداً بعين القارىء الحيادي ، وبعين الدارس الناقد ، قبل ان أدفعه ثانية الى الطبع ، استجابة لرغبة الأنسباء الاعزاء في « منشورات لواسان » ، فشعرت ان الدراسات الثلاث التي احتواها الكتاب ، والتي تضمنت ـ كلٌ منها ـ جديداً وتعديلاً في المفاهيم ، كان يجب ان اعيد طبعها حالما نفد الكتاب منذ اكثر من اربع عشرة سنة ، وان « أُعَرّضها للشمس » اكثر ، اعني ان أعَرِّضها اكثر لانظار الادباء والدارسين والنقـاد والطلاب الجامعيين وعامة القراء . . . وهو ما تهاونتُ في فعله ، وهو ما جعلني اقول ـ فوقُ ـ انني « كنتُ ذا سهم في ما لحقه من غبن » .

. . .

وبعدُ ..

أمِن الواجب ان تُكتب ـ واحياناً : تُصطَنع ـ مقدمة لكتاب يعاد طبعه ؟ لا ! ولاكني وانا اعيد بصورة خاصة قراءة بحث « الشعوبية » الذي تناولت فيه ظاهرة تحطيم المجتمعات والدول من داخل (بإثارة عناصر الاختلاف المذهبي أو القومي او الطبقي او العنصري .. فيها) ، والذي انتهيت فيه الى انّ اصابع الاتهام في افتعال تلك الظاهرة تتجه نحو النَفَس التلمودي اليهودي التاريخي (الذي يُطلق عليه اليوم اسم : الصهيونية) ، تجسّمتْ أمامي مأساة البلد الصغير المظلوم الذي صدر فيه هاذا الكتابُ وأفكارُه وأحكامه ، أعني لبنان المعذب الذي يعاني من ظلم الاغراب والابناء منذ اكثر من إحدا عشرة سنة ، مأساته التي رأيت فيها شعوبية جديدة لا تختلف في شيء عن شعوبية القرون الاسلامية الاولا .

فلئن كان المجتمع الاسلامي الأول ذا طابع ديني شكّل التضادُ القوميُ شعوبيتَه ، أي سُوسَه الذي نخر شجرته ، فان المجتمع الحديث ـ على الضد ـ ذو طابع مدني اتحادي يشكّل الصراع الطائفي المذهبي او اللون الاقليمي شعوبيتَه والسوسَ الذي ينخر شجرة كيانه ووجوده ، ولئن كانت الدوافع والمسببات في الشعوبية الأولا خفيّةً جهلها الناس المتلاعَب بهم يومذاك ، فان الناس اليوم كلهم يصرحون علناً بمسبّبي الشعوبية الحديثة المعاصرة ، ويتهمون الصهيونية وتلمودية اسرائيل صراحةً

باقتعال خلافهم ، ومأساتهم العظما أنهم ـ رغم معرفتهم ذالك وإعلانهم له ـ يندفعون في اللعبة التي ترمي الى تحطيمهم ويستجيبون لنداءاتها وعوامل التدمير فيها .

هل هاذا كلام سياسي بعيد عن موضوع الكتاب الادبي والتالي هل هو إنزال للدراسة من رصانة البحث العلمي المجرد ا الانفعال بالتأثيرات الآنية الخارجية و ـ قل ـ الى مستوا المقا الظرفية ؟؟

لهاذا التساؤل جوابان :

الأول: أنّ تناولَ وضع سياسي او اجتماعي في دراسة ادبي لا يهبط قط بالدراسة من رصانة الى رخص ، وبخاصة اذا كا لذالك الوضع السياسي او الاجتماعي انعكاسات تعبيرية تحرُ قصيدة او مقالة او كتاباً أو لوحةأو فيلماً او سمفونية . . فالادب الذي هو تعبير الاديب عن احاسيسه وافكاره ، انما هو انعكاس لانفعالات الاديب بمحيطه وظروفه ، بكل وجوهها ومناحيها والسياسة هي أحد هموم المجتمع التي ينفعل بها الأديب ، بل ق تكون احياناً الابرزَ في هومه .

إن الآداب التي ندْرسها او ندرّسها ، انما هي في معظم انعكاس لسياسة ، فهي اذاً سياسة : المفاخر والاهاجي والملاحم والردود بين شعراء المسلمين وشعراء المشركين في عهد الرسول (ص وقبل الفتح ، انما هي تصوير لصراع سياسي ، خطب الامام علي (ع وخطب الحجاج وزياد وامثالهم ، عمل سياسي ، نقائض

الشعراء، القبلية وغير القبلية، في العهد الاموي كلها سياسة، العهد الذي كتبه ابن المقفع على الخليفة المنصور، ورسالته في الصحابة وتعاليمه المبطنة في مقدمة كليلة ودمنة وفي آدابه، كلها سياسة، اشعار مهيار، ودعبل، والسيد الحميري، وأبي تمام، والمتنبي، وابي فراس، ونعيمة، والجواهري، ومحمود درويش .. وباقي الذين عبرو ونظمو وكتبو، في أمثال السقيفة، وكربلاء، والبرامكة، والأفشين، وعمورية، وملطية، ومنبج، وسقوط بغداد، والبوسفور، وفلسطين، والسويس ... كلها سياسة، شعر الجدل المعتقدي بين اموية وهاشمية، وبين علوية وعباسية، وشعر الدفاع عن زيدية وشيعة وسنة واسماعيلية وقرامطة، وكذا الكثير الكثير ـ اذا لم اقل الاكثر ـ من الكتابات الفكرية من تاريخية ومعتقدية وفلسفية، تنبع من سياسة وتنتهي الى سياسة، وهاذه الكتابات وتلك الاشعار وهاتيك الافكار ... هاذه وتلك « السياسات » كلها، ندرسها ادباً، وندرسها ادباً، وننقدها ادباً، ونحلها الصدارة من كتبنا وجامعاتنا ونوادينا ومجامعنا ومناقشاتنا ودراساتنا، أدباً ومادة حياة وتعبير مؤثر وفاعل !!

اذاً ليس في تناول مثل الحرب اللبنانية حرج او إنزال من قيمة الدراسة الادبية التحليلية، ولاكني أعطف الى القول انني بادرت الى تناول هاذا الموضوع في مقدمة الطبعة الثانية للكتاب، لا بسبب انه يعد ـ اذاً ـ مادة ادبية رصينة، بل بسبب الجواب

الثاني ـ التالي ـ على التساؤل المتقدم .

امـا الجواب الثاني فهو ان الحرب الاهلية اللبنانية جاءت نموذجاً آخر صارخاً بل مصداقاً عملياً لما ذكرناه في بحث الشعوبية من لجوء الاسلوب التلمودي اليهودي الى اثارة نعرات الخـلاف والتباين بين فئات المجتمع الواحد، لضربها بعضها ببعض، وتحطيم ذالك المجتمع من داخل. إنني في بحثي الذي كتبت عن الشعوبية قبل هاذه الحرب بسنوات ، كأني كنت أتنبأ ، لـكأني كنت اقرأ الغيب ، ومـا كنت ادري ـ وأسفي وشديد حزني ـ ان المثال الضخم التالي ، للاسلوب التدميري الخفي المتهم به اليهود، سيكون بعد سنوات قلائل جداً من صدور الكتاب (سنوات لا تتجاوز عـدد اصابع اليد الواحدة) ، في الارض نفسها التي كتبتُ فيها البحث ، اجل ! حولي ، عندي ، فيّ ، عليّ ، وعلى بيتي واولادي وجيراني وُمضيفيّ واصدقائي واحبائي والمجتمع الطيب الذي عايشتُ واحببت ، وما أدري ـ بعدُ ـ أ للمأساته المفجعة هاذه قريب نهاية وحسن نهاية ؟! ام ... لا سمح الله !!

. . .

والسؤال مرة اخرا : امن الواجب ان ُتكتب مقدمة ثانية لكتاب يعاد طبعه ؟

لا ، ولاكنني في هاذا الكتاب بالذات ، وبعد ان قامت المقارنة امام عيني على اثر قراءته قراءة ثانية، رأيتني مضطراً ، إكمالاً للبحث على الاقل، إلى أن ألفت القارىء الى هاذه الحقيقة،

وان اطلب في قراءته على الاخص لبحث الشعوبية المشار اليه ، ان يضيف الى النماذج التي صَوَّرَت التفكيرَ اليهودي في الدخول في الدول والمجتمعات المخالفة او المتعارضة مع مصالحهم ، وفي العمل على اثارة نزعات الخلاف بينهم ، توصلاً الى صراع داخلي يحطمهم ، من نموذج استير اليهودية ، الى السبَئيين المظنونين في حرب صفين ، الى وصية حاخام الآستانة الموجّهة الى يهود فرنسا واوروبا، الى الامبراطورية العثمانية وبعث حركة التتريك فيها .. ان يضيف الى هاذه وامثالها ، الحرب الاهلية اللبنانية المؤلمة ، نموذجاً آخر لا يقلُّ عن تلك النماذج ــ إن لم يزد ــ سوءاً وضراوة .

. . .

ليس حتماً ان تنجح اللعبة دائماً. لقد نجحت أحياناً وأحياناً لم ا. أملي ، رغم الكبير الكثير الذي توصلَتْ اليه من دمار ، ان تخيب هنا مرة أخرا ، وان يخرج الوطن الجريح الجميل ، من ليله العاصف الطويل ، متماسكاً قوياً ــ ثانية ــ وناصعاً ، بل ان تكون اللعبة هاذه المرة سبباً لعبرة، ووسيلة لبعثه أفضل وأجمل وأكمل .

الجامعة اللبنانية — رجَب ١٤٠٨ — آذار ــ مارس ١٩٨٨ — أ. ل.

تأمُّلاتٌ وكَلِمَاتٌ *

إذا أنتَ جئتَ هاذا الوجودَ وغادرتَه ، دون أن تفعلَ غيرَ أن تأكل وتَلِدَ وتروح ، فما أنتَ إلا جَمَد ، إلا حجر ، حبةُ رمل ، خشبةٌ للنار !!

بل لعل الحجر أن يَسند بناءً ، وحبةَ الرمل أن تسهم في تقوية جدار ، والخشبة أن تدفىء مقروراً ، أو أن تقوم شيئاً من مُتكأٍ لمريض... أما أنت ، فلست ـ عندئذٍ ـ سوا فمٍ مفغور ، سوا حاجةٍ تتطلب ، سوا عبءٍ على الوجود والموجودين .

ملايينُ وملايين ، عبرَ قرونٍ وأجيال وآماد ، تولد وتنمو وتسعا وتشيخ وتموت .. ما الفرق بينها وبين نملة ، عملها دائب دائم رتيب ، تظن نفسها في سعيٍ لغاية متطورة ، وهي إنما تدفعها غريزة صماء ، لعملٍ لم يتغير عبر ملايينَ ماضيةٍ من السنين ، ولن يتغير أبدَ ملايين قادمة من السنين ؟!

ملايينُ وملايين ، عبر القرون والأجيال والآماد ، تأتي وتذهب ، فتُنسا إذْ ما تذهب ، كأنها ما أتت ولا ذهبت .. فيمَ ؟! .. هاذه العملية المتكررة المعادة ،

* ـ مقدمة الطبعة الأولى هذه

ألا غايةَ لها أو سببَ أو مَعنًا ؟!!

إذا كان لهاذه الموجودات مُوجد ـ وهاذا ما أومن به ـ موجدٌ يعلن من خلال الذرة الدقيقة الواهية التي ضمّت سرّ الوجود وجبروتَ القُوا، ومن خلال الافلاك العظيمة التي يكشف العلم كل يوم جديداً ومزيداً من عظمتها ومَدَياتها وجمال نظامها ، بـل يعلن من خلال النفس الإنسانية التي هي أعمقُ غوراً من الذرة وأبعد رحابة من الافلاك ومـا بعد الافلاك ، يعلن أنه عقلٌ وأنه قدرة ، إذا كان لهاذه الموجودات مثلُ هاذا الموجد ، فهو لا بدّ بإيجادها هادف، والتالي لا يمكن لذاك العقل الكلي ، أن ينشئ جميعَ هاذه المخلوقات عن عبث !!

ما هي الغاية من هاذا الخلق كله ؟

ان هاذه الملايين البائسة من أمثال النمل ، عاصرَها وجاورَها وعايَشَها دائماً قلائل ، أفراد ، فكرو وابتكرو واخترعو وتفننو وأبدعو ما بـه كانو في درب الحقيقة وخدمة الإنسان وتطوير البشرية .. شيئاً ، شيئاً ذا قيمة ، شيئاً يختلف عن الحجر والرملة والخشبة والحشرة ، شيئاً ذا دور في تعديل المقاييس ، وتطوير آلة العيش ، وترفيه الإنسان ، وإعـلاء الفكر ، وترقيق الأحاسيس ، واعطاء الحياة لوناً آخر ، أجملَ وأرفعَ وأكثرَ فائدة .

هاذه القلة المنتجة ، لا يمكنها أن تعيش وتنتج وتلعب دورها لولا وجودُ تلك الملايين . تلك الملايينُ تهيىء عملية التناسل لظهور هاذه القلة ، تخلق حولها البيئة والوسائل والظروف للنمو والغذاء والتفكير والعمل المساعد على الانتاج ، بل ان وجود تلك الملايين هو سببٌ لعطاء هاذه القلة وإبداعها ، إذ أن هاذه إنما تنتج من أجـل هاذا المجموع ، من أجل الإنسان ككل ، ولولا الملايينُ حولها ، ولولا حاجة الملايين ، لما فكرت القلة وما أبدعت ، لما أحسّتْ ولا بكتْ ولا طَربت ولا شجت ولا غنّت ، ما كتبت ولا رسمت ولا لحنت .. ولّما حدَثَ ـ بعدُ ـ هاذا التطورُ نحوَ أبدعَ وأحلا ، في طريق الكمال .

تُرا ، هل هاذه هي الغاية إذاً من خلق تلك الملايين العابرة ؟!

أتراها تكون إذاً ، تلك الملايين ، كالأحجار الخامدة الباهتة التي قامت من مجموعها اسطوانةٌ عالية عالية ،لتحمل في الذروة من رأسها مناراً يشامخ السماء، ويوزع النور والضياء ، ويبث الجمال في كل ناحٍ من الأنحاء ؟!

فكما سُخّر اليَبَس لاعلاء المنار ، وكما غدا الجَسَد المنطفىء ذا دور في بث النور ، كذا كان خلقُ تلك الملايين لغير ما عبث ، كان لإعلاء المنائر ، لخدمة القلة من سَدَنة الحق والفكر والجمال والإنسان ؟!

إذا كان هاذا التقدير صائباً أو ممكناً ، فإنني أطلب أن أكون مناراً لا حجراً ، نوراً لا اسطوانة تحمل النور ، إنساناً لا حبة رمل أو خشبة أتون !!

أنانية ؟!

فلتكن !! ألا إذا كانت هاذه أنانية ، فأكرمْ بها أنانيةً تدفعني لأن أعمل ، لأن ابتكر ، لأن انتج ، لأن أعطي الإنسان !!

أم هو غرور ؟!

إني لأرضاه !! ألا بورك الغرورُ الذي يجعلني أُحسُّ بانسانيتي ، هاذا الذي يجعل لوجودي تبريراً ومعنًا وقيمة .

الانتاج تحقيق لمعنا الإنسانية ، فالإنسان هو الوحيد بين الموجودات الذي يُعدِّل حياته ، يطور مداركه ، يبدل مفاهيمه ، ويرفع مستواه .. ويجب أن يتتالا الانتاج ، ليتتالا التطور .

هاذا الانتاج الذي تتحقق فيه إنسانية الإنسان ، هو على نوعين :

انتاج قد يستطيعه كل الناس أو معظم الناس، وانتاج لا يستطيعه أو لا يُتاح إلا لتلك القلة التي قلناها منائرَ أو نورَ منائر ..

الانتاج الأول هو الخير الذي يأتيه أي فرد لخدمة أي فرد، أو لخدمة مجموع، هو العمل في شق طريق، في تنظيف شارع، في شفاء مريض، في معالجة حيوان،

في مواساة مكلوم ، في إضحاك طفل ، في برّ أم .

في القرآن الكريم : « وما خلقتُ الجنّ والإنس إلا ليَعبدون » !!

وقد قدّرنا قبل سطور غايةً لخلق الموجودات ، وأن موجدها لم يخلقها عن عبث .. إذاً فالله خلقها لتعبده ؟!

ما مفهوم العبادة التي من أجلها خلق الله جنَّه وإنسه ؟!

أهي فقط صلاةٌ وتراتيلُ ومناسك ليس المعبود بحاجة إليها ؟!

إن تكن هي هاذه ، فما أرخص الغاية من خلق كل هاذه الخلائق !!

أم أن في شفاء المريض ومعالجة الحيوان وتنظيف الشارع واضحاك الطفل عبادةً لله وقُربا إليه ؟! أيكون في ذالك الخير الذي فيه سموٌ بالإنسان الىفوقية أعلا ، وفي ذالك الارتفاع البشري في مدارج كمال يسما إليه أو يجب أن يسما إليه ، معنا العبادة ، وروحُ العبادة ، وروعة العبادة التي خلق الله الجن والإنس من أجلها !!

يجب أن يكون .

أمـا الانتاج الآخر ، الانتاج الذي لا يُتاح إلا للمنائر القلة ، فهو الابتكارُ الذي يعطي البشرية جديداً ، الابداعُ الذي ينتقل بالانسان درجة أو أكثر في ارتفاعه نحو مثاله الافلاطوني الاكمل ، العطاء المبدِعُ الذي يتقدم به خطوة في طريق شوقه الى الكمال ، وشوقه لاشباع حسه بأنه فوق الحيوان الأعجم ، بل فوق الملاك المجرد من نزعات المادة المقيِّدة المرهقة !!

أولُ مَن طبخ تراباً حتى غـدا خزفاً ، أول من حاول صقل الزجاج ليصير شفافاً ، منشيءُ العربة ، صانع الإطار ، صانع الحربةِ أداةَ صيد ، صانع الدرع ثوب وقايـة ، مقيم العقد اساساً لبنيان ، حافر البئر ، مبتكر الابرة ، ساجح الخشب ، مزرقق الصفائح، مبتدع الابجدية ، أول جراح في الطب، مطور مبضع

الجراح ، مركّب الدهان ، عاجن الكبريت ، منشىء السكة الحديد ، مخترع المولد الكهربائي ، مبتكر التلفون ، مبتدع السيارة ، مبتدع تهوية السيارة ، مبتدع مسّاح زجاج السيارة، العامل على استيلاد نبات البحار طعاماً لبني البشر، الصانع سماداً يضاعف إنتاج الزرع ، مدام كوري، پاستور .. اول من سيوجد علاجاً للسرطان ... كلٌّ من هؤلاء وأضرابهم، له من شرف الخدمة الانسانية ما يكاد يكون للرسل الربانيين من كرامة العطاء ، بل لعل هاؤلاء ــ كرسل الله ــ أحب خلق الله الى الله ، أليس انهم كانو انفعَهم لعياله ؟!

من هاؤلاء الرادة أريد ان اكون..من هاؤلاء الرسل اريد ان يكون اولادي.. والى ان اكون من هاذه الطبقة المتميزة يجب ان أرنو !! لانني لا أريد أن أكون جَمَداً ، أن أكون حجراً ، لا أريد لهم أن يكونو حبة رمــــل ، وأن نكون خشبة أتون !!

فإذا لم أستطِع ، إذا لم يُتَح لي شرف مثل هاذا العطاء ، فلا أقلّ من أن أكون « عابداً » صالحاً لخالق الجن والانس ، لا اقل من ان احب الناس حولي ، ان اخدم البشرية ، ان أسهِمَ في التخفيف عمن يحتاج إلى التخفيف ، ان أُعين من يحتاج إلى العون ، حتى لو جهــل الناس لي هاذا النبل ، وحرمت رضا الثناء والتقدير .

أقول لو جهــل الناس ، لان المعروفين بالعطاء في تاريخ الانسان ليسو جميع الذين أعطَو ، بل ان كثيراً من الجنود المجهولين في تحقيق الخدمات الانسانية ، قـــد يكونون أصحاب فضل أكثرَ ممن قُيض لهم أن تظهر هاذه الخدمات على أيديهم ، ألائك الذين شُهرو وقُدرو بين الناس على أنهم هم وحدهم ذوو الايدي فيها وأصحاب الفضل .

كل الذين يسقطون دون تحقيق علاج للسرطان، لهم فضل يساوي أو يقل او ــ أحياناً ــ يزيد عن فضل المحظوظ الذي سيروّض هاذا العدو الرهيب !.. كل الذين أسهمو في استيلاد طعام صناعي من نبات البر أو حشائش البحر أو تفاعلات

الكيمياء ، لهم فضلٌ ، بل كبير فضل ، سواء عُرفو بين الناس بهاذه اليد أو لم يُعرفو!.. كل الذين حاولو او يحاولون عملاً وفي نيتهم الخدمة والخير، لهم فضل، وُفقو او لم يوفقو ، بـل إنهم ذوو فضل هم فيه والذين وصلو بعد محاولتهم تلك سواء ! وطالما كان في المحاولات السابقة جوانبُ مساعدة في التوفيقات اللاحقة ، او تجارب وفرت على من تلـَو جهوداً وأمدت بمعلومات !!

ليس النجاح شرطاً للانتاج .. إذا نجحتُ وُشهِرتُ وُقدِّرت ، فرحا !! مَن منا لا يعشق التقدير ويهوا الثناء ؟! ولاكن اذا لم أنجح ، فليس معنا هاذا أن أتوقف. المحاولة في حد ذاتها عمل مجيد . المهم أن أنتج، أن أعطي، أن أحاول، أن أجتهد ، أن أرسم ، أن ألحن ، أن أقول ، أن أكتب .. أن أفعل أي شيء في محاولة خدمة الانسان ، أو خدمة فكره ، أو علمه ، أو حسه ، أو فنه !!

* *

هاذه ، قارئي ، محاولة متواضعة على طريق مثل هاذا العطاء .

وهي ، على تواضعٍ ايضاً ، أُعـدُّها إنتاجيَ الاول الذي يستحوذ مني على بعض رِضا .

انتاجي الأول هاذا ، إذ أتقدم به اليوم وقد نيّفتُ على الخامسة والثلاثين من عمري ، أأنا مبكر به ، ام انا متأخر ؟

كثيرون يبدأون في مطلع العقد الثالث ، وآخرون يبدأون قبل ذالك ، ولاكن آخرين غيرهم ايضاً يبدأون بعد الاربعين ، فهل انا متأخر او مبكر ؟

انا لا ارا انني تأخرت ! بـــل لعلي ان اكون مبكراً ايضاً ! انا من انصار التريث والتمهل . انني اتوخا الجودة ! اذا تطلبتُ مني او من سواي الانتـاج ، فعلى ان يكون انتاجاً ذا قيمة وذا جَدْوا، والانتاجُ القيّمُ مع ارتباطه بالموهبة، مَنوطٌ بعمر ، وبثقافة ، وبتجارب .

لست انتقد الذين يبكرون . لكلٍ اجتهاده ونهجه، فالتبكير وما يستتبع

من إكثار ، يهيىء للمنتج مهمَنْ كان ، شهرة تتيح له مجـالات وظروفاً ما كانت لتتاح له لولاها . اعترف بهاذا . إلا ان هاذه الشهرة من جهة ثانية ، تتوفر لكل مكثر،اي لكل مَن صدمَ اسمُهُ العيون باستمرار ، وتـَكرَّر ذكره على الألسن ، وترددت مَشاهِدُهُ بين الناس ، سواء كان مُجيداً او لم يكن ، وهي شهرة تموت غالباً بموت صاحبها ، وانا لا اريد هاذه الشهرة الآنية الطـَبْلية . انا لا ارضا حتى بشهرة تترك لي :

... في الدنيـــا دَوِيّاً كأنما تَداوَلُ سمعَ المرءِ أنمُلُه العشرُ

اذا لم تكن بسبب عمل انساني صحيح القيمة ، او بسبب انتاج رصين قـيم جدير بالاحترام ، بل بالخلود .

إذا اردتَ الشهرة فأكثِر الانتاج ، وإذا اردت الخلود فأحْسِن الانتاج .

وانا – لو تاح لي – أفضـّل الأخير .

لا نكران ان للموهبة دورها ، فالبعض يحس في نفسه الطاقة على الانتاج والعطاء والابداع في سن مبكرة ، وكثيرون هم الذين يعطون في الثلاثين او قبلها ما يعطي غيرهم في الاربعين او ما فوق الاربعين ، ولهاذا قلت انني لا انتقد المبكرين ، ولاكنني من ناحية اخرا ارا ان من اعطا شيئاً في الثلاثين ، كان سيعطيه افضل في الاربعين ، لأن لمـــا ذكرتُ من عمر وثقافة وتجربة ، دورَها في إنضاج المرء وتعميق فكره وتجويد عطاه .

صحيح ان الانسان في تطور مستمر ، وان انتاجه بدوره يتطور تبعاً لعمره وثقافته وتجاربه ، اي ان عطاءه في الاربعين سيتطور كذالك بعـد الاربعين ، ولاكن ثمة حداً ادنا من الفكر او الفن يجب ان يكون عليه هاذا الانتاج لتكون له قيمة تُقدر ، وهاذا ما آمل ان اكون استطعتـُه بعـد هاذه السنوات ، وبعد هاذا التمهل ، وفي هذا الكتيب ، الباكورة .

* * *

ولقد درج الاكثرون في اخراج بواكيرهم الطباعية الى دنيا الادب والثقافة عامة، على الاتكاء على بعض ذوي الاسماء والالقاب من العلماء او الادباء المرموقين لكتابة مقدمات لكتبهم ، واذا كان لبعضهم دوافع مقنعة ، فـان الاكثر منهم يرمون من ذالك ـ كما هو واضح ـ الى استجلاب اهتمام القراء، او الى اضفاء هالة من التقدير على انتاجهم او على اشخاصهم .

انني اربأ بنفسي عن استجداء مثل هاذا المجد المصطنع .

إذا كان للانتاج المقدم قيمة حقيقية تفرض احترامها وتكتسب تقدير القارىء لذاتها، فيا حبذا !! والا فمن الاكرم ان يعطا الانسان قيمتَه التي هو في الواقع عليها، ولا كان احترامٌ كذوب مستجلَب من عواملَ خارجةٍ عن نطاق النتاج الفني نفسه !

انا اسيغ ان يُرَفق كتاب ما بدراسة ناقدة، لان الكتاب الصادر يقدم رأياً جديداً او اجتهاداً مهماً او نظرية غريبة في موضوعٍ يكون حوله خلاف في الرأي ، فيأتي التعليق المرفَق من قلمٍ اختصاصي في الموضوع ، يناقش آراء صاحب الكتاب او اجتهاداته ، فيعلّق ، ويوضح ، ويعارض، او يؤيد، بالحجة العلمية وبالاسباب المنطقية ، و ـ التالي ـ يكون بحثه تحقيقاً آخر مستقلاً ، قد يساوي الكتاب نفسه اثراً وقيمة ، ولا يهم بعدئذٍ ان تضعه في بداية الكتاب وتسميه مقدمة ، او ان تجعله في آخره وتسميه ملحقاً او ذيلاً او تعقيباً .

اما هاذه الأسطر الرخيصة التي تؤلف ثلثي صفحةٍ او صفحةً ونيفاً او قدراً مشابهاً من اسطر وصفحات ، تُحشا بعبارات المجاملة وجمل المديح المتكلَّف ، ثم تُجعل في مُفتَتَح كتاب لتمكن المؤلف بعدئذ من ان يخط على الغلاف عبارةً من مثلِ « قدم له ... » ، فانني افضل ان التزمَ جانب التأدب واحتفظَ برأيي فيها . انه لرأي جارح .

انني اؤمن ان صاحب اية دراسة رصينة ، حتى لو لم يكن على شهرة عند الناس ، هو اكثر فهماً لموضوعه من اي شخص يراه منه ان يكتب مقدمة لتلك الدراسة (الا ان يكون هاذا الشخص بدوره متخصصاً في الموضوع نفسه) لأن من صرف شهوراً او سنوات في التعمق في موضوع معين ، وفي تحري جنباته وتقصي كل ما كُتب فيه وعنه وحوله ، ومتابعة المناقشات والآراء المتباينة والمختلفة بشأنه ، لا بدّ متشبعٌ من مادته اكثرَ من آخر ، وقف على الموضوع من خلال ثقافته الادبية الاطلاعية العامة ، وإن يكن هاذا الآخر اعلم واعمق وانضج في موضوعات اخرا كثيرة ، جعلت له بين الخاصة والعامة تقديراً ومكانة وشهرة هو بها جدير .

* * * *

أما البحوث التي اتقدم بها في تضاعيف الصفحات التالية ، فهي ملاحظات او تحليل او درس لقسم من نقاط غامضة ــ او سمّها : علامات استفهام ــ كانت تعرض لي اثناء تدريسي الادب العربي سنوات في بعض ثانويات بيروت وضواحيها ، او بعدئذ خلال مطالعاتي الخاصة في تاريخ الادبين الفارسي والعربي اثناء تحضيري بحوثي في الجامعة اللبنانية . وها انا اقدم اليوم في هاذا الكتاب بعضاً منها ، وفي املي ان اقدم في مرحلة تالية بعضاً آخر ، وصل اجتهادي في قسم منها الى أحكام او ما يشبه الاحكام ، وفي قسم آخر الى تعليقات تتضمن ــ في نظري ــ جديداً او تعديلاً او توضيحاً او تفصيلاً لمعلومات سابقة استقرت عليها معارف الادباء والدارسين .

كم اتمنا بعد خروج هاذه الصفحات المتواضعة ، ان اشهد لها نقداً صادقاً عفاً صريحاً ، لا يعرف المحاباة ولا التجني ، نقداً يعطيني حقي كاملاً لأستفيد ، يقول لي : احسنتَ في هاذا ، ويقول لي : اخطأتَ ــ ثم يرشدني ويوجهني ويُصحح ويُقوّم لي ــ في غيره .. وإني له لَشكور .

* * * * *

ثم ان مما لا بدّ من تسجيله في هاذا التمهيد : ان القارىء ـ كما لاحظ في ما تقدم من صفحات ـ سيجد تعديلاً لمـا هو سائد من قواعد الاملاء العربي . لقد نال موضوع الامــلاء مني في السنوات الاخيرة ـ كما نالت موضوعات شقيقة له كالخط العربي وشكله وإكمال نواقص الحروف الملفوظة في العربية ـ اهتمامــاً وجهداً وتأمــلات ادت بي الى اجتهادٍ بعض التعديل فيها ، تعديلٍ لا لمجرد التعديل ، بل لاقتناعي بأنه افضل ، بـل أنه واجب ، لمصلحة ضبط القراءة ، ولمصلحة تبسيط التعليم ، ولمصلحة منطقيةِ الخط وجماله الفني .

وعندي ان الانسان اذا اقتنع بشيء بعد تمحيص وإشباع ، وجب ان ينفذه ويعمل به دونما إبطاء .

لذا ، لم اتردد في محاولتي الأولا للخروج بانتاجٍ لي الى القارىء والمكتبة ، في ان أمليَ واطبعَ بالصور الجديدة التي انتها إليها اجتهادي ، والسبب .. انني اقتنعت بها .

إلا انني لم اضمن كتابي هاذا كل التعديلات التي ارتأيتها وانتها إليها اجتهادي، لانني ـ من جهة اخرا ـ اقدر ان هاذا الخط ليس لي وحدي ، ولست انا الذي اقرر لأمةٍ ولثقافةٍ وللايينِ أمةٍ تعديلات جذريةٍ في اداة تعبيرهم ، ذالك انني اعتقد ان لهاذا ارباباً من مجامع لغوية أو علمية ، ومن جامعات يُفترض ان تبادر هي الى التحسين والتطوير ، ووزارات للثقافة والمعارف تلتزم تبني مثـل هاذه الخدمات، ثم علماءَ وفقهاءِ لغةٍ ومربين ومجتهدين آخرين يجب ان تُسمع كلمتهم، ولاكن بعد أن ينال الموضوع من اهتمامهم شعوراً بأهمية دوره ، وقسطاً وافياً من الدرس والتمعن والتمحيص .

ان ما اكتفيت بايراده من القواعد الاملائية المعدّلة في هاذا الكتاب ، هو ما كان بسيطاً مقبولاً ومرتكزاً على قواعد مماثلة معمول بها ، بل ان بعض الذين بحثو هاذا الموضوع في مقالات او كتب سابقة اقترحو بعضها ، لذا قدرتُ

واقــدر ان هاذه التعديلات ليست بالبعيدة عن ذوق السواد الاعظم من المثقفين واقتناعهم ، فأنا فيها ـ اذاً ـ غـير متنكـبٍ طفرةً مرهقة فيها عليهم تحميل ، بـل لعلهم أو لعل أكثرهم سيشعرون بعد قليل من القراءة ، انني صورت حاجة من حاجاتهم اكتشفو انهم كانو يجهلونها ، وانني فعلت في الواقع شيئاً يريدونه هم.

أمـا التعديلات الأخرا التي هي أكبر تطوراً وابعد في التبديل أثراً ، فإنني أنظرها ـ مـع بحوث الخط وأشكاله واللفظ والحروف ـ الى مرحلة تالية ، او على الارجح الى كتاب آخر يُكتب فيها خاصة .

. . .

ان التعديلات المعتمدة في هاذا الكتاب هي حول كتابة « الالف » وتصوير لفظها إملائياً . ان الالف في اللغة العربية تُكتب احياناً ولا تُقرأ (هتفوا) ، وتُلفظ احياناً دون ان تُكتب (هذه) ، كما انها احياناً تُكتب بشكلين (يحيا يحيى) . إن هاذا لشيء مستهجَن ، بل خطأ ، يجب تصحيحه سريعاً .

لقد اعتمدتُ منذ اكثر من عشر سنوات ، في كتاباتي الخاصة الى اصدقائي وخاصتي وفي يومياتي ، ان اثبت الالف هاذه أو أسقطها تبعـاً للفظها . والذي اعتمدته قبلا واعتمده الآن هنا وادعو اليه ، يتلخص تحديداً بما يلي :

١ ـ ان إملاء كلمة « ذهبوا » مع الألِف خطأ ، حتى لو كانت هاذه الالف ترمز الى شيء في أصل الكلمة محـذوف ـ كما يزعم البعض خطأ ـ والصواب ان تكون « ذهبو » أي دون ألِف .

٢ ـ املاء « هـذا » « ذلك » « لكن » وأمثالها خطأ ، وصوابها « هاذا » « ذالك » « لاكن » الخ . اني لأعجب ، كيف نهضم ان نكتب « هاتين » بألِف ومثيلتها « هذين » بلا ألف !!

٣ ـ لا موجب للتمسك بالألف المقصورة. لمَ هاذا الارهاق لأحداثنا الصغار ، ولدارسي اللغة العربية من الاجانب ، وكذا للشعوب الشرقية التي تعتمد الخط

العربي في كتابتها؟! لو كان في هاذه المقصورة فائدة أو أثر لتمسكت بها، ولاكنني لا أرا لها اليوم أي دور في تمييز المعنا او في الدلالة على شيء خاص . لقد انتهيت في محاولاتي الدراسية اللغوية الى تعليلٍ استقرائي لظهور هاذه الألف المقصورة في الكلمات المنتهية بهــا ، ولاكنه تعليل يقوم على التقدير ، ويذهب ـ من خلال أمارات في العربية وسواها ـ الى ان لفظ الالف المقصورة كان يختلف قديماً عن لفظ الالف المدودة ، (وهاذا مطلب مكانــه البحوث اللغوية التي نزمع العودة إليها قابلا) ، فإذا صح حدسي باختلاف لفظ الأَلِفَينِ في الاصل، حكمت ـ مع ذالك ـ بوجوب توحيد شكليهما لِتَوَحُّد لفظيهما اليوم ، واذا كنت مخطئاً ، ولم يكن بينهما اختلافٌ ما في اللفظ أو سواه حتى في الزمن القديم ، فما هو الموجب لهاذا التمييز الشاذ ؟ التوحيد في هاذه الحالة أوْلا .

هناك تخوف من اللَبس فيمعاني بعض الكلمات المتباينة شكلا عندما يتوحد املاؤها ، الا ان هاذه الكلمات هي من القلة بحيث يجب ان لا تشكل عائقاً في طريق تطوير الخط مثــل هاذا التطوير الجذري ، وتسهيله الى هاذا المدا المهم ، وحــتى اللَبس ـ لو صح قيامه ـ يدفعه سياق العبارة ومعنا الكلام . أليس ان عندنا الآن في اللغــة كلمات كثيرة تحتمل بإملائها الواحد اكثر من معنا ، أليس ان السياق او معنا الجملة العام هو الذي يجعلنا ندرك دونما توقف أو طول تفكير ان كلمة «سائل» مثلا هي اسم فاعل من « سال يسيل » أو من «سأل يسأل» ؟ وانني عندما اقول « عاد اخي جاره في المستشفا » فالفعل « عــاد » ليس معناه « رجع » ، بل « زار » المريض ؟

من اجل هاذا كتبتُ وما ترددت « أمسى » و « مصطفى » و « أوْلَى » وامثالها بالالف المدودة الطبيعية « أمسا » و « مصطفا » و « أوْلا » !.. الا اربع كلمات هي : « حتى ، متى ، الى ، على » أبقيتها (مع اسم الجلالة : الله) على املائها القديم الخاطىء .

لـــاذا ؟

لكي يبقا القاريء المعاصر المتأخر على صلة بكتب التراث السابقة التي اعتمدت الالف المقصورة في كتابتها ، فالتطور والاصلاح والتحسين يجب ان لا تنسينا واجبنا الحضاري الكبير في التمسك بالكنوز الثرية التي حواها تاريخنا الفكري ، ورغبتي في تدارك خطأ يجب ان لا تعميني لدرجة ان اقع في خطأ آخر ، وإنه لخطأ كبير جداً ان يصل القاريء العربي يوماً الى ان يُمسك كتاباً قديماً ، او حتى مخطوطة ، فلا يُحسن قراءتها ، او يحتاج الى اختصاصي يستمين به ـ وكأنه مترجم ـ ليستطيع قراءة متن سابق بلغته ، لذا وَجَبَ إبقاء الالف المقصورة ـ كنموذج ـ ولو في بضع كلمات ، لكي لا تكون تلك الالف غريبة على عيني قاريء الاجيال التالية .

اما لمَ كانت هاذه الكلماتُ البضع هي هاذه الاربع بالذات ، فلانني رأيتُها خفيفة الوزن ، معتدلة العدد ، كثيرة الاستعمال ، سهلة التعلم على الحدث ، فتعلُّمُ واحدة منها قد يَعدِل تعلُّمَ خمسين كلمة غيرها ذات الف مقصورة ، لكثرة تردد تلك وقلة تردد هاذه ، واربع كلمات ليست بالعدد المرهق تعلُّماً للحدث الصغير ، او للغريب المقبل على العربية ، وبخاصة اذا كانت قليلة الحروف متشابهة الصيغة متساوقة الوزن ، وهي ـ بعدُ ـ انتقاءٌ باجتهادٍ شخصي ، قابل للتعديل .

واهمس ـ أخيراً ـ ان القاريء بعد مروره بصفحة واحدة او صفحتين فقط من هاذه الطريقة في كتابة الاملاء ، ستألف عينه سريعاً هاذا التعديل ، بل ستعتاده ولن ترا فيه شيئاً مستهجناً او غريباً ، وهاذا يدل على انه تعديل معتدل ، لا يشتط حتى يبعد عن روح القراءة المعهودة ، مع انه يَتداركُ تسعين بالمئة من الخطأ الشائع الآن في القراءة العربية بإملاء اليوم ، ويخفف تسعين بالمئة من الجهد الذي يجب ان يبذله تلميذنا ليتعلم إملاء لغته .

وبعـد . .

إذا كان لي على هاذه التعديلات تعقيب أخير ، فهو انني أتمنا ، بعد عرضي لها وإخراجيها عملياً في هاذا الكتاب ، أن أشهد تطبيقها لا في كتاباتي فقط ، بل

في كتابات كل الذين سيسيغونها ويرون أصلحيتها . اذا آمن الكتاب والادباء والمربون والزملاء والصحافيون والطلاب الجامعيون وسوا هاؤلاء من عامة المثقفين بصواب هاذا العمل وجدواه وأفضليته ، وجب ان يبادرو الى تطبيقه وتعميمه في كتبهم ومقالاتهم ورسائلهم ، بل ان يعتادو هاذه الصور الكتابية حتى تغدوَ لديهم عفوية تلقائية .

ان ذوي الشخصية الذين يحترمون افكارهم ، لا يرَضون ان يؤمنو بشيء ويعملو بضدّه ، أو ان يؤمنو به ولا يطبقوه .. كما ان ذوي النفوس الكبيرة يترفعون ان يفكرو بمستوى الذين يتنكرون لجديد لانه ليس صادراً منهم أو ممن يرضي نزعة إعجابهم. العالِم العالِم والَحكَم الاهل لحُكْم، هو الذي ينظر موضوعياً لذات النتاج أياً كان صاحبه ومهما كانت جهته ومصدره .

لا يكفي لتعميم فكرة جديدة دفاع قوي وحجة مقنعة او اسلوب جزل بليغ ، كما انه على صعيد الفكر والادب والفنون ، لا يكفي في الغالب حتى أوامرُ وقرارات، بل يجب اولاً ان تكون الفكرة صالحة صائبة ، ثم ان تُبثّ وتعمم ، ان تعاد وتكرر ، أن تصدم العيون باستمرار ، وان تتردد بكثرة ، حتى َتشيعَ وُتتداوَل وَتعِم .

قديماً ، كانت كلمة « صلاة » مثلاً ، تكتب « صلوة » بالواو مع علامة فوقها للألف المحذوفة ، وكانت « ما أدراك » تكتب « ما ادريك » ، ومثلها كان كثير من الكلمات التي يختلف إملاؤها عن املاء اليوم ، فهل ذكر لنا التاريخ ُحكماً ـ مثلاً ـ من خليفة ، أو درساً من لغوي ، او مقالاً من أديب ، جاء فيه الأمر بوجوب تعديل املائها الى الصورة التي نكتبها عليها اليوم حتى تعدلت ؟ من اين اذاً ، وكيف ، ومتى ، بدأ هاذا التطور الذي نراه اليوم هو الصحيح ؟

هل إلا لأن أديباً او كاتباً سابقاً، استصوب او اجتهد وارتآ أن ُتكتب على هاذه الصورة الجديدة ففعل ، واستحسن ذالك آخرون َخلَو من ُعقد الحس الاناني او من ضعف تقديس الماضي بكل ُصوَره (ما استحق منها التقديس وما

لم يستحق) ، فطبقو ما استحسنو ، وجاراهم سواهم في ما طبقو ، ولحق هاؤلاء غيرُهم الى ما سبقو ، حتى شاع التعديل وعمّ ، بل حتى نحّا الصورَ السابقة ؟ !

. . .

واخيراً ، لعله كان من الأنسب لي وانا اقدم كتابي الأول ـ ليستطيع على الاقل ان يجد مكاناً له بين الكتب وفي نفوس عامة القراء ـ أن أتحاشا فيه ما يمكّن بعضاً من تقليب شفة ، وان لا اضمنه ما يتناقض مع اعراف الناس وموازينهم .. ولاكني فعلت مع ذالك وانا غير نادم ، بل لا يهمني بعد هاذا ما سيترتب على هاذه الخطوة من اثر ، لا يهمني راج الكتاب او كسد ..

أليس ان قناعتي الوجدانية بصواب عملي هي الاصل وفيها الكفاية ؟

بَـلا !

.. ولذا فعلت .

الجامعة اللبنانية ، ربيع الاول ١٣٨٧
حزيران ـ يونيو ١٩٦٧

أحمد حسين (?)

حَولَ
جُبْنِ حَسّانِ بْنِ ثَابِتٍ



١

في التاريخ كثير من الصفحات التي تحتاج الى تحقيق ؛ صفحات فيها غموضٌ او تناقض ، او فيها افتعالٌ أُحسن احياناً تخريجه فبدا طبيعياً منطقياً ، أو قصّر « الفن » احياناً أُخرا في تلفيقه ، فلم يخرج بصورة تُبعِد عنه الشك .

وفي تلك الصفحات الكثار الغوامض ، كم من حقائق ضاعت ، وكم من وقائــع زُورت ، وكم من صفات او مواقف بُدّلت الى العكس تماماً منها .

لقد حدث في التاريخ ، تاريخ الآداب والتاريخ السياسي عامة في الاسلام ، ان اختلق كثيرٌ من الرُواة كثيراً من الروايات ؛ وكان لهاذا الاختلاق دوافعُ طبعاً ومسببات ؛ اما الدوافع فمنها—او من اهمها على الأصح — العمل على تثبيت قوائم الحكم تحت بعض الذين كانو دخــلاء عليه ، فكانو يفتشون عن سند معنوي يجعل عملهم مشروعاً ومقبولاً في نظر العامة (وهل سندٌ افضل من تزكية لهم او لبعض آبائهم تنقل عن لسان رسول الله «ص» مثلاً ؟) ، ومنها فتح الطريق امام الساعين الى السلطة او المراكز العليا المعنوية او المادية ، بادعاء مواقف مشرفة لهم ، او كرامة مزعومة لبعض آبائهم ، او بانتحال مثــل التزكية

النبوية المتقدمة ؛ كما ان من الدوافع – على العكس مما تقـــدم احيانا اخرا – الحط من شأن آخرين يشكّل وجودُهم او إجلال الناس لهم او لآبائهم وانسابهم خطراً على اهداف البعض وغاياتهم السياسية .

ومن مسببات الاختلاق بُعدُ الزمن واختلاط الوقائع في الذاكرة فنسيان التفاصيل ، كما ان من مسبباتها احياناً أخرا مبلغاً من المـــال يُدفع ، او منصباً يُوَلّى ، او زواجاً يعقد ، او ترضية تفعل فعـــل السحر في فتح الأفواه او كَمّها ، فوُضع من الأخبـــار كثير ، ونُفي كثـير ، ونُقض ونوقض كثير ، وبين هاذه وتلك وتيـــك ، ضاعت حقائق وتداخلت ، وجُني على التاريخ كثيراً وعلى الحقيقة .

ولو ان الاختلاق في الاحاديث اقتصر على الميـــدان السياسي لهان الأمر ، ولاكن حديثاً موضوعاً لغاية سياسية كان احيـــاناً يجر وراءه حكماً دينياً او اجتهاداً فقهياً ، لان تصرفات الرسول كانت دستوراً دينيـــاً للناس في حياته ومن بعده ، بل ان تصرفات بعض الصحابة اتُخذت بعدهم قياساً كذالك لقواعد شرعية او فقهية ، لذا تطاولت جرأة بعض المغرضين حتى على مقام الرسول نفسه – استغلالاً لمكانته واستفادة من اجلال الناس لصحابته – فنسبو اليه اشياء كثيرة لم يقلها، وعزو اليه اعمالاً او تصرفات لم يقم بها ، كما ذُكرت عن ألسنة الصحابة اقوال لم تصدر عنهم ، وقد كثرت هاذه الاحاديث المزورة حتى كادت تُرخص الكبار الذين تنسب اليهم ، وحتى نسبت الى الرسول (ص) ما لا يليق بمقامه ، فظهرت الحاجة الملحّة الى غربلة هاذه الأخبار والأحاديث ووزنها وتمحيصها ، والى تصنيف الرواة بين ثقة وضعيف ومردود .. الخ ، وتولّد من ذالك – للتمييز بين الصحيح والمفتعل من تلك الاخبـــار والاحاديث – علم كامل واسع ، له قواعده واصوله وحـدوده ، هو

علم الحديث ، او مصطلح الحديث .

ولم يتوقف هاذا المد الجائر في الاختلاق على شاطىء السياسة او الدين ، بل ان العصبيات القبلية الجاهلية التي أُحْيِيَت منذ اواسط العهد الراشدي وفي صدر العهد الاموي ، والخصومات المذهبية وصنوف الصراع العقائدي التي ظهرت بعد ذالك ، جعلت ذالك المد يصل حتى الى حيوات الناس ، الى سِيَر الاشخاص وتواريخ الاسر ، وولّدت اخباراً ملفقة او مجسمة كثيرة تناولت احياناً بالطعن او بالثناء ، حتى افراداً عاديين ، ارضاءً لهم أو لسواهم ، لسابقِ بر منهم بالمحدث ، او انتقاماً منهم ، لسابق عداوة سلفت منهم له او لاصدقائه او اسياده ، اعلاء او تشويها ، ثمناً لاجر ٍدُفع مقدماً ، او وُعد بدفعه بعد التحديث .

وهاكذا مُني التاريخ السياسي وتاريخ الادب وتاريخ الفقه وسير الرسول والصحابة والحديث الشريف بالكثير من الاخبار او الاحاديث المغلوطة او المفتعلة المتسللة الى «ذاكرات» بعض المحدثين الانتهازيين ، أو ألسن بعض النقلة الابرياء ، او كتب بعض المصنفين الذين نسخو دونما تمعن او درس وتمحيص ، وغدا كثير من صفحات التاريخ بحاجة الى التحقيق والتثبت واعادة النظر .

ليس هاذا الكلام تقديراً او رأيا شخصياً ، ولاكنه حقائق يقول بها المؤرخون والعلماء ، ويؤكدها الدرس العلمي الحديث ؛ الا ان ما يلفت النظر ان الجميع اذ يتفقون على هاذه المقدمات ويسلمون بها ، يختلفون في تطبيقها على التفاصيل ، اي انهم لا يتفقون على الحديث الذي ينطبق عليه مثل هاذا الشك ، فامتداد التيارات القديمة من عصبية ومذهبية وعاطفية شخصية في النفوس حتى اليوم ، ولو في صورة

مختلفة ، يجعل مقاييس الناس متفاوتة ، بل يجعل استعداداتهم لتقبل الحقائق مختلفة واحياناً متباينة ومتضادة ، هاذا اذا لم نقل من جهة اخرا ان الافتعال يصعب اكتشافه في بعض الاحاديث ، وإذا لم نلاحظ أن حسن التقدير والحصافة وسعة الثقافه لا يمكنها كلها كشف حديث طمرته الاهواء مثلاً ، او واقعة مشرفة او مزرية اخفتها الميول الخاصة لغاية في النفس .

ويعرقل سير التحقيق العلمي احياناً ما للقديم من قدسية وجلال في بعض النفوس ، اذ يصعب على بعض الناس احيانا ان يصدقو امكانية الشك في معلومات الكتاب الفلاني او اقوال المحدث فلان ، ويستنكرون مجرد التفكير باستبعاد الكرامة الفلانية عن صحابي كبير يجلونه ، أو إمام معظم يقدسونه ، او خليفة للمسلمين وامير للمؤمنين عرف في التاريخ بالمحامد والمكارم والفضائل ، بل يستبعدون حتى ان تكون التهم المنسوبة الى شخص نشأو على كرهه والنفرة منه ، تهما كاذبة او على الاقل مبالغا فيها .

من هنا وجب ان تقوم الدراسات على اسس علمية مجردة ، بعيدة عن التأثر بالعوامل الخارجية او النزعات الشخصية او العاطفية التي غالباً ما تكون امتداداً عفوياً غير واعٍ لهواً متخمر عبر اجيال مديدة .

٢

في دراسةٍ – مثلاً – لخبرٍ ما ، او في محاولة التثبت من حكمٍ ما ، او في تحقيقِ حديثٍ ما ، يجب الالتفات الى الراوية او المحدث ، والى النص ، والى الظروف التي تجعل الخبر ممكناً او بعيداً عن التصديق .

اما الراوية فقد يكون ذا مصلحة أو ذا هوا ، واذا لم يكن كذالك فقد يكون غير متثبت ينقل كل ما بلغ مسامعه من قــول صحيح او موضوع ، وقد لا يكون هاذا ولا ذاك ، قد يكون منصفا متثبتــاً ، ولاكنه يخطيء في بعض المواقع – وجلّ من لا يخطىء – وعلى الناقد إذاً ، ان استطاع ، ان يتحرّا المواقع التي كبا فيهاويكتشفها .اضف ان الخبر قد ينقله عديدون على التسلسل ، فالاطمئنان العلمي يقضي بان يكون كلٌ من هاؤلاء ثقة ، ويكفي ان يكون بينهم واحد يُشك في امانته او في دقته وتثبته ، حتى تصبح الرواية محلاً للشك وجديرة بالتأمل .

واما النص فله بدوره دور في تقويم الخبر او الحكم او الحديث . يجب اولاً ان يُدرس النص لغويا بمختلف الصور التي ورد فيها (ذالك لان الخبر الواحد قد يرد على عدة صور) ، فقد يكون مستواه الادبي مُشكِكاً بصدوره عمن نسب اليه ، وقد لا يكون بالمستوا البلاغي للمرحلة الزمنية او للبيئة الجغرافية التي جُعل صادراً منها ، كما قــد يكون في اختلاف النصوص ثغرة او ثغرات تضعف بعض الروايات – واحيانًا كل الروايات – الناقلة للخبر . كذالك يجب ان يُقارَن النصُ باقوالٍ او كتابات او اشعار او خطب اخرا مماثلةٍ صادرةٍ عن الشخص نفسه الذي نُسب اليه ، لمعرفة مدا انطباق هاذا النص على الاسلوب التعبيري لذالك الشخص من جهة ، ومدا انسجامه مع افكاره ومع ما هو ثابت من آرائه او اقواله ، من جهة اخرا .

اما الظروف التي قصدنا فهي شيء يكاد لا يمكن حصره ؛ لكل رواية ظروفها واوضاعهــا . قد تتشابه ظروف حديث وحديث ، ولاكنها تظل ظروفاً خاصة لا تشمل كل الاحاديث المغايرة . الا ان

مما تمكن الاشارة اليه مثلاً ان لا تكون الافكار الواردة في خبرٍ ما اهلا للصدور عمن نُسبت اليه ، او الاعمال التي تعزوها الرواية اليه مما لايصدّق نقله عنه؟فرواية تَنسب الى أعمى مثلا مشاهدته لواقعة حدثت في عصره ،او مشاركته في حرب خاضها قومه ،شيء يصعب تصديقه ؛ ورواية يجري فيها حديث عن بياض عنترة بن شداد شيء يتناقض مع الواقع التاريخي المأثور عن عنترة الاسود ؛ حديث يتضمن تعاليم تتناقض مع روح الاسلام او تخالف احكام آية قرآنية ، لا يمكن ان يصدر عن نبي المسلمين ؛ خبر يَنقل تأسفاً من عبد الحميد بن يحيا الكاتب على صديقه ابن المقفع بعد موته ، خبر كاذب من اساسه لان عبد الحميد مات قبل ابن المقفع ، وهاكذا .

• • •

هاذه القواعد التي عددتها ليست دستوراً انتطع لوضعه في سبيل دراسة تاريخ الأدب وتاريخ الحياة السياسية والعقلية دراسة علمية كاملة ، فأنا لم ازعم لنفسي هاذا الدور ، ولاكنها خطوط كبرا لمنهجية علمية رصينة في مثل تلك الدراسة ، وقواعد كلية عامة ترسم الطريق – في نظري – لتحقيق تاريخي موزون للروايات والاحاديث المشكوك بافتعالها – وهي كثيرة – أو لتلك المسلم بصحتها ، ولاكن التحقيق العلمي يكتشف ضعفها بل تزويرها .

انا لا أقول طبعاً بإعادة كتابة التاريخ كله من جديد ، فليس التاريخ كله مغلوطاً او مشوباً بالشك ، ولاكن الذي يبدو لي أن جوانب منه غير قليلة تحتاج إلى اعادة نظر ،ولعل دراستها من جديد، تجعل الدارس ينتهي باكثرها إلى الصورة الاولا التي بدأ بها،أي الصورة

نفسها التي وصلتنا عليها عبر التاريخ، ولاكني على يقين كذالك من ان مثل هاذه الدراسة ستعدل كثيراً من المعلومات ، وستبدل كثيراً من الحقائق ، وستعطي كثيراً من صفحات الأدب والتاريخ وجهاً جديداً ومفاهيم جديدة .

٣

ان الذي جعلني اطلق هاذا الحكم ، خبر بسيط كنت قرأته في سيرة الشاعر حسان بن ثابت يقول إنه كان جباناً حتى لم يكن يجرؤ على « رؤية » قتال ، وكان الخبر مُرفَقاً بروايات تتحدث عن واقعتين أو ثلاث كان لحسان فيها مواقف مخزية زرية . الا أني استشففت في بعض جوانب الروايات وَهَناً يوهيها ويشكك بها، فلما رحت اقلب صفحات المراجع والمآخذ القديمة تفتيشاً عما يعزز او ينقض هاذه التهمة التي وُصم بها حسان، وجدتني ازداد اهتماماً بالموضوع وإلحافاً في ملاحقته وتقصيه، أولاً لأنني وقفت على أحاديث وأخبار قوت شكي ونبهتني إلى جوانب أخرا من حياة الشاعر وواقع عصره تجعل اصبع الاتهام يبدل اتجاهه نحو متهميه (وإن اختلف هنا كُنْهُ التهمة ونوعها)، ثانياً لأن هاذه النتيجة التي رأيتُني مقوداً إليها جسّمت امام عيني خطر التشويه الذي لحق بجوانب من تاريخ الأدب وتاريخ السياسة وبالحديث وسواها ، واعطتني فكرة عملية عن أثر الروايات الموضوعة – بخاصة في صدر الاسلام وبُعيده – في تغيير الوقائع وتبديل قيم الاشخاص ، كما وقفتني على نموذج صارخ للتزوير الكثير الذي يُنسب إلى بعض المحدّثين المأجورين ذوي العصبية في تلك الفترة ، والذين صدرو في احاديثهم ورواياتهم عن هواً من عقيدة ، أو عن غرض من سياسة او نفعية .

. . .

أن يكون حسان بن ثابت جباناً أو لا يكون، فليس بالشيء المهم بالنسبة الى أحاديث تُنسب إلى الرسول او اعمال تُعزا إليه او إلى الصحابة ، وتترتب عليها احكام شرعية او حلول فقهية ؛ بل ان الموضوع نفسه (مجرداً ودون موازنة باحاديث اخرا) قد لا يكون قط في نظر البعض بالشيء المهم الذي يؤبه له،فماذا يهم انكان حسان بن ثابت جباناً او كان شجاعاً ؟ هذا صحيح حتى حد ، ولذا فان البحث قد لا يكون على الصعيد الموضوعي بالشيء القيم الذي يستحق تحرياً وتقصياً وتفرغاً ،ومع ذالك فان دراستنا التي سنعقدها في ما يلي عن هاذه النقطة بالذات ، عن جبن حسان بن ثابت ، تظل على الصعيد العام مهمة في نظري من جانبين على الاقل :

اولاً : تعطينا — في حالة اثبات كذب الخبر عن جبنه — نموذجاً واضحاً للاخبار المفتعَلة التي كانت تُفترا اندفاعاً مع المصالح والاهواء، أو للاخطاء التي كانت تنجم عن جهل او تأويل شخصي او تسامح في التثبت والتدقيق في نقل الاخبار او التحديث بها .

ثانياً : قد تقدم صورة اخرا — وربما جديدة من بعض الجوانب — للاسلوب الواجب اتباعه في دراسة مماثلة . قد تكون محاولة لتطبيق المنهجية العلمية علىالدراسة التاريخية والتحقيقية،وتقديم نموذج للكيفية التي يجري عليها البحث ، وبها تمحص الاخبار .

٤

على أني لا استطيع مع ذالك التسليم — حتى على الصعيد الموضوعي الصرف — بأن موضوع جبن حسان ليس شيئاً مهماً ذا بال ، ان هاذا الأمر يمكن تقريره بعد دراسة الموضوع واستيفاء جوانبه حقها من

التمعن والتفحص والتثبت، فقد نخرج منه بشيء جديد مهم ما كان يخطر لنا على بال، كما أن البحث قد لا ينتهي إلى نتيجة ذات خطر، اما قبل ذالك فلا يمكن الحكم على موضوع ما – رغم بساطة ظاهره – بأنه مهم او غير مهم .

ان الواجب العلمي يقضي بألا نهمل أي جانب من جوانب سيرة الشخص المدروس مهما بدا هاذا الجانب ثانوياً تافهاً ؛ بل علينا أن نفي كل دقيقة من دقائق أخباره حقهـا من التمحيص والاشباع والتثبت ، لأن صفة بسيطة ما ، قد تكون احياناً ذات دور كبير في فهم نفسية الشخص المدروس وتعليل مواقفه وتحليل شخصيته ، ففهم النفسيات وتعليل المواقف وتحليل عناصر الشخصية كثيراً ما يُكتشف سرها من الخبر الصغير ، او الحادثة العارضة ، او الصفة الشخصية ، جسمانية مادية كانت هاذه الصفة او خلقية معنوية ، لأن هاذه الصغائر التي تبدو تافهة في ظاهرها ، بهـا يكتشف التحليل العلمي والنفسي الحديث مفتاحَ شخصية الفرد المدروس ؛ تماماً كما يتحرا الطبيب النفساني ان يكتشف من خلال الحادثـة او الواقعة او حتى الكلمة سرّ مرضاه ومفتاح شخصياتهم .

لا استهانة إذاً بأي خبر من اخبار أديب يُدرَس ! ليس في الدراسة العلمية شيء يمكن التجاوز عنه او يجوز التسامح فيـه ! و – التالي – أن محاولة التثبت من خبر كخبر جبن حسان ، ليس فقط مستحباً غير مستهجن ، بل لعله أن يكون شرطاً من شروط دراسة علميـة وافية لسيرة هذا الشاعر وشخصيته .

٥

وقبل أن نوغل في بحث موضوع الجبن هاذا في شخصية حسان بن ثابت ، لابد لنا من أن نلاحظ ان الجبن صفة نفسانية لا يمكن اكتشافها الا بعد واقعة او وقائع نمَّت عنها ، فالصفات النفسانية الخلقية من بخل أو كرم أو جبن أو حسد أو نجدة ، ليست كالصفات المادية الظاهرة للعيان التي لا يمكن ادعاؤها أو نكرانها ، فإذا وُصف عنترة مثلاً بالسواد ، وبشار بالعما ، والجاحظ ببروز العينين ، وأبو العلاء بالوجه المجدور ، فان هاذه الاوصاف سمات مادية ظاهرة عاينها معاصروهم وتحققو منها ، لم يكن الرواة والمؤرخون ليجرؤو على نسبتها إليهم لو كانو منها بُرَآء ، بل إن نقل هاذه الصفات لا يتضمن — في الغالب — مذمة أو مديحاً ، ولا تُذكر بعامة لغاية من زراية أو تعيير أو إعلاء ، بل تقريراً لواقع ، واستزادة للمعرفة عن الشخص الموصوف .

أما جبروت الحجاج وإيمان ابن المقفع وشجاعة المتنبي مثلاً ، فصفات نفسانية خُلقية معنوية ، يُحكم بها او بعدمها من خلال الوقائع والتصرفات والآراء ، لا استناداً إلى ظاهر بدني مادي محسوس ، فالحكم بها استنتاج واجتهاد سواء فيعصور اصحابها أو ما بعد عهودهم ، ويظل في أمر تصديقها أو نفيها مجال للشك والدرس والجدل والنقاش والرد واختلاف التعليل والتفسير ، وتهمة الجبن عند حسان بن ثابت — لو صح أن نسميها تهمة — هي من نوع هاذه الصفات النفسانية الأخيرة .

٦

أما قصة جبن حسان ، فهي ان بعض المصادر القديمة أوردت اقاصيص تصور شاعر الرسول جباناً كما اسلفنا ، وقد نقلت هاذه الأقاصيصَ عنها مصادرُ أُخرا قديمة أو متأخرة أو معاصرة ، فتردد حديث جبن حسان وتكرر حتى امتلأت به كتب التراجم والأدب وتاريخه ، وشاعت هاذه السمة له حتى غدت في المراجع المختلفة حقيقة مسلَّماً بها . إن هاذا التعدد للروايات ليس طبعاً بالشيء الذي يؤبه له ما دام معظمه تكراراً وإعادة لقديم ينقله اللاحقون عن السابقين، فإذا أردنا مناقشة تهمة الجبن عند حسان ، فيجب ان نتحرا الروايات الأولا لكل واقعة نجد فيها حديثاً عن جبنه لنَزِنَها — طبقاً للنهج الذي اسلفنا — نصوصاً وظروفاً ورواة .

. . .

أما أقدم ما نعهد من المصادر التي ورد فيها حديث عن جبن حسان ، فهو « السيرة النبوية » لابن هشام الذي أثبت فيها أحاديث الراوية محمد بن اسحاق ، ففي السيرة نقرأ قصة عن جبن حسان يقول انها حدثت في حرب الاحزاب المعروفة بيوم الخندق ، وهاذه القصة هي المستند الاول والابرز في اتهام حسان بن ثابت بالجبن ، وقد نقلتها معظمُ المصادر التالية التي نقلت قصصاً في جبنه — ان لم نقل كلها — وأضافت إليها غيرها ، فالواجب العلمي يقضي، اذا أردنا درس هاذه الروايات أن ننقلها بنصوصها التي وردت بها عن متونها الاصلية ، قبل درسها وبحثها بتفصيل .

. . .

جاء في السيرة لابن هشام اثناء الحديث عن يوم الخندق :

« قال ابن اسحاق : وحدثني يحيا بن عبّاد بن عبد الله بن الزبير ، عن ابيه عباد قال :

كانت صفية بنت عبد المطلب في «فارع» —حصن حسان بن ثابت— قالت: وكان حسان بن ثابت معنا فيه مع النساء والصبيان. قالت صفية: فمر بنا رجل من يهود ، فجعل يطيف بالحصن ، وقد حاربت بنو قريظة وقطعت ما بينها وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وليس بيننا وبينهم احد يدفع عنا، ورسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون في نحور عدوهم ، لا يستطيعون ان ينصرفو عنهم الينا إن أتانا آتٍ . قالت : فقلت يا حسان ، ان هاذا اليهودي كما ترا يُطيف بالحصن ، واني والله ما آمنه ان يدل على عوارتنا مَن وراءنا مِن يهود ، وقد شُغل عنا رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه، فانزل اليه فاقتله ؛ قال: يغفر الله لكِ يا بنت عبد المطلب ، والله لقد عرفتِ ما انا بصاحب هاذا . قالت : فلما قال لي ذالك ولم أر عنده شيئاً احتجزت [1] ، ثم اخذت عموداً ، ثم نزلت من الحصن اليه ، فضربته بالعمود حتى قتلته. قالت : فلما فرغت منه رجعت الى الحصن ، فقلت : يا حسان انزل اليه فاسلبه ، فانه لم يمنعني من سلبه الا انه رجل ؛ قال : مالي بسلبه

١ ـ احتجزت : شددت وسطي. ورُويت « اعتجرت » ومعناها لبست المعجر ، والمعجر ثوب أو عمامة لرأس المرأة من غير ادارة تحت الحنك .

من حاجة يا بنت عبد المطلب »[١] .

. . .

وقد اورد ابو الفرج حادثة قتل اليهودي هاذه ايضاً ، ولاكن بنصين مختلفين ، اولهما هو النص المتقدم الذي رواه ابن اسحاق على لسان صفية بنت عبد المطلب ، بكلماته وعباراته نفسها ، والنص الثاني ينقله ابو الفرج عن لسان ابن الزبير - حفيد صفية - ولاكن مع خبر آخر اورده قبل ذالك النص ، وهاذا الخبر الآخر لا يقل طعناً به وثلباً له عن خبر تمنعه عن سلب اليهودي .

قال أبو الفرج :

« واخبرني الحسن بن علي قال ، حدثنا احمد بن زهير قال ، حدثنا الزبير قال ، حدثنا علي بن صالح عن جدي عبد الله بن مصعب ، عن ابيه قال :

كان ابن الزبير يحدّث انه كان في فارع - أُطُمِ حسان بن ثابت - مع النساء يوم الخندق ، ومعهم عمر بن ابي سلمة . قال ابن الزبير : ومعنا حسان بن ثابت ضارباً وتداً في آخر الاطم ، فاذا حمل اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على المشركين حمل على الوتد فضربه بالسيف ، واذا اقبل المشركون انحاز عن الوتد كأنه يقاتل قِرناً ، يتشبه بهم كأنه يُرا انه مجاهد حين جبن .

... قال ابن الزبير :

وجاء يهودي يرتقي الى الحصن ، فقالت صفية له : اعطني السيف ؛

١ - السيرة النبوية لابن هشام ، طبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر ، حققها وضبطها وشرحها مصطفى السقا وابراهيم الابياري وعبد الحفيظ شلبي ، القاهرة ١٩٣٦ ، ج ٣ ص ٢٣٩ .

فأعطاها ، فلما ارتقا اليهودي ضربته حتى قتلته ، ثم احتزت رأسه فأعطته حسان وقالت : طوّح به ، فإن الرجل اقوا واشد رمية من المرأة ؛ تريد ان ترعب به اصحابه » [١] .

. . .

وفي الاغاني ايضاً حول جبنه :

«قال الزبير : وحدثني علي بن صالح عن جدي ، انه سمع ان حسان بن ثابت انشد رسول الله صلى الله عليه وسلم :

لقد غدوتُ امام القوم منتطقاً بصارمٍ مثلِ لون الملح قَطّاع
تحفز عني نجادَ السيف سابغةٌ فضفاضة مثل لون النِهْي بالقاعِ [٢]

قال : فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فظن حسان انه ضحك من صفته نفسه مع جبنه » [٣] .

. . .

الى هاذه القصص الثلاث التي تقدمت ، يجب ان نضيف سبباً آخر ساعد على تعزيز تهمة حسان بالجبن ، هو أننا لا نجد اسمه في كتب السير بين الذين شهدو المعارك وشاركو فيها ؛ ولعل البعض استندو في تفسير هاذا الأمر إلى ما جاء في هاذه القصص من اخبار جبن حسان ، فَمَرّو

١ ـ الأغاني لأبي الفرج الاصفهاني ، طبعة دار الكتب المصرية ، ط ١ ، القاهرة ١٩٣١ ، ج ٤ ص ١٦٤ و ١٦٥ .
٢ ـ انتطق : شد وسطه ـ مثل لون الملح : يقصد انه شديد البياض ـ سابغة ، اي درع سابغة : شاملة ـ فضفاضة : واسعة ـ النهي : الغدير . يريد ان يقول ان درعه بيضاء ، حتى لكأنها في بياض الغدير الشفاف الذي يكشف قاعه .
٣ ـ الأغاني ، ج ٤ ص ١٦٦ و ١٦٧ .

غيابه عن مشاهد الرسول وحروبه الى السبب نفسه - اي الى الجبن - لا الى شيء آخر ، وأدت هاذه الاخبار عنه الى ان يقول ابن قتيبة مثلا في ترجمته في « المعارف » و « الشعر والشعراء » : « وهو متقدم الاسلام ، الا انه لم يشهد مع النبي صلى الله عليه وسلم مشهداً لانه كان جباناً » [1] ، وتبعه في هاذا القول كثير ممن نقلوا عنه من القداما والمتأخرين .

هاذا كل ما ورد - او ما وصلنا علمه على الاقل - من مستندات وقرائن في تهمة الجبن التي تلبست حسان بن ثابت عبر تاريخ الادب ؛ وقد نقلت هاذه الوقائع في كتب كثيرة قديمة ومتأخرة ومعاصرة ، نقلها البعض بمجموعها ، ونقل بعضٌ آخر قسماً منها ، كما كان بعض يلخصها أو يشير اليها ، ولاكن تلك الكتب لم تخرج بمجموعها عن دائرة هاذه الوقائع ، ولم تتضمن جديداً يختلف عنها .

فعناصر التهمة التي يوجهها المحدِّثون الى حسان - أو ما نسميه بلغة الحقوقيين « أدلة الاتهام » - تتلخص اذاً بما يلي :

١ - لم يحارب في صفوف المسلمين .

٢ - تمنع عن قتل يهودي عدو ، او ان صفية عمة النبي - على الاقل - هي التي قتلته مع انه كان بجوارها .

٣ - كان يهاجم وتداً ضربه في ارض الحصن كأنه عدو .

٤ - تبسم النبي لانه قال شعراً حماسياً ، فظن حسان انه ضحك

---

١ - كتاب المعارف لابن قتيبة ، طبعة وستنفلد ، گوتنگن ١٨٥٠ ، ص ١١٤ - الشعر والشعراء لابن قتيبة ، طبعة المكتبة التجارية لصاحبها مصطفى محمد ، ط ٢ ص ١٠٤ .

منـه .

وسنحاول تمحيص كل من هاذه التهم تسلسلا ومناقشتها ، قبـل الانتقال الى بحث الظروف المحيطة بالشاعر ، والى موضوع نَقَلة هاذه الأخبار ومَدا الثقة بهم .

٧

١ ـ أما بشأن الدليل الأول ، أي عـدم محاربته في صفوف المسلمين ، فيجدر ان نشير اولاً الى ان احـداً لم يذكر ان حساناً كان يختبىء مع النساء والصبيان في الحصون والآطام في حرب غـير حرب الخندق يوم الأحزاب، ولا يعني هاذا طبعاً ان وضعه في الحروب الاخرا كان يختلف عن وضعه في هاذه الحرب ، ولاكن لعـل قصتَي صفية والوتد اللتين ابرزتا وضعه في يوم الخندق خاصة، لفتـتا النظر إلى عدم اشتراكه في حروب النبي ، وجعلتا ابن قتيبة يقول « انه لم يشهد مع الرسول مشهداً » . أما أن يستنتج من قصتي الخندق هاتين ان حساناً لم يشهد مشاهد الرسول ، فيبدو أنه امر ينطبق على الواقع، و ـ بالتالي ـ انه يبدو استنتاجا منطقيا ومقبولا ، لأن اسم الشاعر لم يرد ـ كما أسلفنا ـ في الغزوات والسرايا أو الحروب الاخرا بـين المحاربين الذين فصَّل بعض المؤرخين والمحدثين في تعدادهم واحصائهم (كما فعل ابن اسحاق في السيرة) ولكن ما ليس منطقيا ولا مقبولا ، وما يتناقض مع اصول البحث العلمي ، أن يضيف الكاتب إلى الخـبر الذي ينقله ، استنتاجا شخصيا له وكأنه جزء من الخبر واستمرار له ، فجملة « لأنه كان جبانا »(في قول ابن قتيبة : انه لم يشهد مع النبي (ص) مشهداً لانه كان جبانا) هي تفسير شخصي للخبر الذي نقله ، وتعليل منه

هو لعدم اشتراك الشاعر في الحرب ، بينما تمنعه الدقة العلمية من أن يزيد على الخبر الذي ينقله شيئاً ، او أنها تفرض عليه على الأقل أن يشير إلى ان هاذا ما يراه هو ويقدره ، لأن تفسير الامور حدس او تقدير شخصي يخطىء ويصيب ، وقد يكون ثمة عوامل أو دوافع او وقائع متممة لم يقف المعلق عليها كلها أو أُنسِيَ قسماً منها .

هاذا التجويز للتجاوز كان علة كبرا من علل التاريخ القديم ، ولعله لا يزال كذالك حتى اليوم للأسف ، علة تشوه الحقيقة احياناً وتتجنا عليها ، فالكلمة يجب ألا تَرخُصَ وبخاصة في الأحكام ، بل يجب ان تظل لها هالتها ومسؤوليتها بل قدسيتها . إذا سمعتُ « ان فلاناً وفلاناً قطعا الطريق على خصم لهما واطلقا عليه النار ثم دفنـــاه » ، فإن الانضباط العلمي لا يجـــيز لي ان أقول اكثر من أنهما « قطعا الطريق واطلقا عليه النار ودفناه » ، لايجيز لي أن اقول مثلاً انهما « قتلاه » ، لأن اطـــلاق النار عليه لا يعني أنهما اصاباه ، وإذا اصاباه فلا يعني ذالــك ان الاصابـــة قضت عليه ، وأمـــا القول بأنهما دفناه فقد يكونان دفناه حياً قبل أن يموت ، وما يدريني بعد ذالك أن لا يكون هناك من استخرجه وتدارك علاجه ؟! فخطأ واضح إذاً أو تسرُّعٌ أن اقول انهما « قتـلاه » بل إن لي أو علي ان اقول فقط « اطلقا عليه النار ودفناه » ، وعلى ذالك فقد كان حد ابن قتيبة ان يقول فقط « انه لم يشهد مـــع رسول الله (ص) مشهداً » ، دون أن يضيف : « لأنه كان جباناً » .

أريد من هاذا أن انتهي إلى أن حكم ابن قتيبة ليس قط بحجة ، لأنه ليس أكثر من مجرد اجتهاد شخصي لا يقيد احداً ، بـل ان قليلاً من التمعن يهز حكمه هاذا هزاً عنيفاً ويوهيه ، ذلك لأن من أبسط البديهيات

ان يتساءل الانسان : هل يحق لأحد ان يمتنع عن حرب العدو « لأنه جبان » ؟ وهل سمح الاسلام لأحد بالامتناع عن الجهاد ومحاربة اعداء الدين بسبب الجبن ؟؟ إني لا تساءل واعجب كيف يجيز ابن قتيبة – والذين نقلو عنه كابن الأثير وابن عساكر وعبد القادر البغدادي[1] وسواهم من المتأخرين والمعاصرين – لمسلم ان يتخلف عن الجهاد بغير عذر من الاعذار الشرعية التي اقرها الاسلام ؟ لاشك في ان الرسول لم يكن ليسمح لحسان بالتخلف عن الحرب لهاذا السبب ، لأن الجبن لم يكن يوماً ، لا في الاسلام ولا في سواه ، عذراً مشروعاً للامتناع عن القتال ، فلا بد من سبب آخر غير الجبن « يتعلل » به الرجل ، حتى يكون امتناعه مشروعا وحتى « يرتاح » من ويلات الحرب ومخاطرها.

أما الاسباب المشروعة في الاسلام للاعفاء من الجهاد فقد عددتها الآية الاخيرة من آيات ثلاث تناولت المخلفين عن الحرب ، حيث جاء قوله تعالى : « ليس على الأعما حرج ولا على الاعرج حرج ولا على المريض حرج ، ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار ، ومن يتولّ يعذبه عذاباً اليماً »[2] . فحدود الإعفاء من القتال العما او العرج او المرض ، وشاعر الرسول لم يكن أعما[3] ولم

١ – ابن الاثير في « أسد الغابة » ، طبعة جمعية المعارف ، ج ٢ ص ٦ – ابن عساكر في تاريخه ، مطبعة روضة الشام ١٣٣١ هـ ، ج ٤ ، ص ١٤٠ – عبد القادر بن عمر البغدادي في « خزانة الادب ولب لباب لسان العرب » ، طبع دار العصور للطبع والنشر ، القاهرة ، بلا تاريخ ، ج ١ ص ١٥٧ .

٢ – سورة الفتح ، الآية ١٧ .

٣ – عمي حسان في اواخر عمره وبعد وفاة الرسول بسنوات طوال .

يكن أعرج ، فهل كانت له حجة مشروعة من مرض ؟

. . .

ونعود إلى تصفح اخبار حسان تفتيشاً عن سبب امتناعه عن الحرب يوم الخندق، فنفاجأ بخبر صغير، ولاكنه يتضمن التفسير المنطقي المقبول لعلة امتناعه عن الحرب ومجاورته للنساء والصبيان في ذالك اليوم المشهود .

يقول أبو الفرج في أغانيه :

« قال الزبير ، وحدثني عمي عن الواقدي قال : كان اكحل [1] حسان قد قطع ، فلم يكن يضرب به » [2] .

إذاً فهنا مفتاح السر ، رجل مريض ، وعلته في الذراع الضاربة ، فاذا ثبت هذا ، فما ترا يبقا من قيمة لحجة امتناعه عن حضور القتال، بل ما يبقا من قيمة للاقاصيص الموردة ادلة على جبنه ؟

إذا كان حسان مريضاً حقاً ، وإذا كانت علته في ذراعه حتى أنه « لم يكن يضرب به » — وسر القوة « في الساعد لا في السيف » كما يقول المثل — فمن الطبيعي ألا نرا حساناً بين المقاتلين وفي حلبات الصراع ، بل من غير الطبيعي الا يكون بين النساء والاطفال ، فما في ذالك عليه معرة او شين ، وما فيه دليل على فزع منه او جبانة .

---

١ – الاكحل : عرق في وسط الذراع . قال ابن سيده : يقال له عرق النساء في الفخذ ، وفي الظهر الأبهر ، ويسما عرق الحياة ونهر البدن .

٢ – الأغاني ، ج ٤ ص ١٦٦ .

ان صفة الاكحل المقطوع هاذه هي من نوع تلك الصفات المادية التي تحدثنا عنها في مطلع البحث والتي ذكرنا أنها مما يصعب ادعاؤه أو إنكاره ، لأنها مما يعاينه الآخرون ويحسونه ، والتي تنقل – غالباً – لا انتصاراً او تجنياً ، بل تقريراً لواقع ، واستزادة للاحاطة بأوصاف الأديب المدروس ، تماماً كصفات اخرا نسبت لحسان بن ثابت ، منها أنه كانت له ناصية يسدلها بين عينيه وأنه كان يخضب شاربه وعنفقته بالحناء [١] .

ولاكن ، قد يسأل سائل : إن هاذا يكون صحيحاً فيما لو لم يؤد إلى نتيجة سلبية أو إيجابية ، أي فيا لو لم يكن لأحد في اذاعة هاذا الخبر مصلحة ،أما وان نشر هاذا الخبر يؤدي إلى نفي التهمة عن حسان وإلى أن يعلّل تعليلاً مشروعاً تخلفُه عن مشاركة الرسول والمسلمين في حروبهم ، فما يمنع أن ينشئه مغرض متحيز لحسان ما دام اصطناع الاحاديث لغايات خاصة امراً وارداً وواقعاً ، ولم لا يكون الحديث الأخير قد أنشيء تغطية لاخبار جبنه خاصة ، وتبرئة له من وصمة شاعت عنه ووُسم بها ؟

والسؤال وجيه وفي محله ، ولاكن الذي يدعو إلى الدهشة ويؤدي إلى إنصاف الشاعر ، أن الزبير – ناقل خبر الاكحل المقطوع هاذا – هو في الوقت نفسه احد الرواة الذين نقلو قصة ضربه الوتد في أرض الحصن وحمله عليه ، والذين لم يكتفو له بهاذه الزراية وهاذا السفه ،بل اكملو الشوط ففسرو السبب في عمله ذاك بالجبن ، بصورة صريحة .

مستبعد إذاً من الزبير الذي يقول عن حسان في سياق روايته

١ ـ تجد هاذا في معظم المراجع التي وصفت حساناً وترجمت له .

الاولا « يتشبه بهم كأنه يُرا أنه مجاهد حين جبن » ان يختلق له صفة مادية محسوسة كقطع الاكحل ليدافع بهـــا عنه ويبرر امتناعه عن الحرب والتالي انه ينفي عنه تهمة الجبن !! والطريف في الأمر أنـــه لم يكتف بنقل خبر الاكحل المقطوع ، بل زاد أنـــه « لم يكن يضرب به » ، فأوضح بجلاء أن الرجل — شجاعاً كان أو جباناً — كان يتعذر عليه ان يكون مقاتلا من أرباب العراك والضراب .

• • •

ثم ان التشبع من تمعن النص ، مُرفَقاً بشيء من التذوق الادبي ، يكشف لنا وجهاً آخر من وجوه الموضوع : بم توحي عبـارة « فلم يكن يضرب به » في اعقاب الخبر ؟ الا توحي أن موضوع المحاربة وارد مبدئياً في شخصية حسان ، وأنه كان سيكون محارباً عادياً لولا هاذه العلة التي لحقته وعابت ذراعه ، فهي ، ولا سبب آخر سواهـا (من جبن أو غيره) كانت السبب في حرمانه شرف الجهاد وفخره !!

وهاذا التشبع نفسه من تمعن النص ، مرفقـــاً أيضاً بشيء من التذوق الادبي ، يجعلنا نلاحظ كذالك من سياق الروايات الواردة في قصة قتل صفية لليهودي يوم الخندق شيئاً آخر ، هو أن رواتهـــا اوردوها لابراز امتناع حسان عن قتـل اليهودي او سلبه ، او لابراز واقعة هجومه على الوتد كغلام حدث سخيف ، فهم لا يتوقفون عند موضوع وجوده في الاطم بين النساء والصبيان ، مما يوحي ان مكثه في الاطم اثناء الحرب ، كان — عندهم — مشروعاً ولسبب مقبول ، فلمَ لا يكون السبب نفسه عـــذراً مقبولاً عن قتـل اليهودي ، ولم لا تكون العلة التي منعته عن قتال المشركين خارج الاطم ، هي نفسها التي منعته عن قتل اليهودي داخل الاطم او لدن سوره ؟؟

ثم ان تصفح سيرة حسان يجبهنا بخبر آخر يعطي الشاعر عـذراً مهماً في الامتناع عن الحرب ، ويكاد لا يقل اهميـة عن خبر الاكحل المقطوع ، هو ان حسان بن ثابت كان عام دخل النبيُّ يثربَ بدعوته التوحيدية في الستين او الحادية والستين [1] من عمره ، أي أنه كان يوم الخندق في الخامسة والستين أو السادسة والستين ، فإذا صح هاذا ، فلا عجب إذا فتشنا عن شاعر الرسول يومئذ فلم نجده في صفوف المقاتلين حتى لو لم يكن مقطوع الاكحل ،بل بين المتخلفين من الشيوخ والعُجَّز ، بقرب صفية وسواها من النسوة ، ومع ابن الزبير واقرانه من الصبيان .

لن يطعن في هاذا القول طبعاً ان بعض المقاتلين حاربو وهم في الستين بل وفوقها بكثير [2] ، لان بعضاً آخرين يعجزون عن الحرب وهم دون هاذه السن ايضاً ، فالغالب في أبناء الستين انهم معذورون عن قتال .

---

١ ـ جعلت الروايات القديمة عمر حسان مئة وعشرين سنة ، عاش منها ستين في الجاهلية وستين في الاسلام . وقد أورد أبو الفرج للتدليل على ذالك قصة عن عددٍ من الرواة ينتهون تسلسلاً إلى حسان بن ثابت نفسه ويقول فيها : « إني لغلام يفَعَة ابن سبع سنين أو ثمانٍ ، إذا بيهودي بيثرب يصرخ ذات غداة : يا معشر يهود ؛ فلما اجتمعو اليه قالو : ويلك مالك ؟ قال : طلع نجم احمد الذي يولد به في هاذه الليلة . قال : ثم أدركه اليهودي ولم يؤمن به » . ثم علق أبو الفرج على هاذه القصة بقوله : « فهاذا يدل على مدة عمره في الجاهلية ، لأنه ذكر أنه أدرك ليلةَ وُلد النبي صلى الله عليه وسلم وله يومئذٍ ثماني سنين ، والنبي صلى الله عليه وسلم بُعث وله أربعون سنة ، وأقام بمكة ثلاث عشرة سنة ، فقدم المدينة ولحسان يومئذٍ على ما ذكره ستون سنة أو إحدا وستونَ وحينئذٍ اسلم » . راجع الاغاني ج ٤ ص ١٣٥ و ١٣٦ .

٢ ــ مثل هلال بن أمية ، أحد «الثلاثة الذين خلفو» في غزوة تبوك ، الذي كان يستطيع القتال وهو شيخ كبير ، يؤيد ذلك قول زوجته عنه لرسول الله (ص) حين أمر المسلمين بمقاطعته وزميليه: انه «شيخ كبير ضائع لا خادم له». السيرة لابن هشام ج٤ ص١٧٩ وبداية هاذه النصائح (كما في طبعة « كتابفروشى ابن سينا » ص ٤٥) :

ومع ان المراجع القديمة تنقل انه عاش ستين سنة في الجاهلية قبل ان يسلم ، دون ان يشكك احدها في هاذا المعنا ، فنحن نفضل الا نأخذ هاذا القول على انه من المسلّمات الموثوقة ، ذالك لأن بعض المتأخرين ترددو في قبول هاذا الزعم [١] ، اذ ان الخبر الذي حُسب عمر حسان بناء عليه ، والذي يقول ان حساناً كان ابن سبع او ثماني سنوات حين سمع يهودياً في يثرب ينادي « طلع الليلة نجم احمد » يوحي بأن حساناً أُعطي هاذا العمر من بعض الرواة لغاية خاصة ، هي ان يُضفي على الرسول مسحة قدسية غيبية ، او ان يجعل الامم الاخرا تنتظر مجيئه من خلال كتبها وتعاليمها .

ونحن لا ننكر ان التهمة وجيهة (رغم ان نقضها لا يقوم على أساس مكين) ، ولاكن التشكيك في القصة التي جَعلت حساناً يسمع التبشير بالرسول صغيراً ، لا يقوم دليلاً على ان حساناً لم يكن على ابواب الشيخوخة عام الهجرة ، فقد تكون القصة موضوعة فعلاً ، ويكون حسان كبير السن ايضاً في الوقت نفسه

ونحن اذ لا نستبعد وجود افتعال في حديث عمر حسان الطويل ، وبخاصة في هاذا الاتفاق الغريب الذي قسم عمره نصفين متعادلين ككفتي ميزان ، فجعله يعيش ستين سنة في الجاهلية وستين في الاسلام ، والذي يتناقض مع أقوال الرواة أنفسهم حين يجعلونه يموت في السنة الاربعين

---

١ ـ راجع في ذلك مثلاً ما كتبه الاستاذ فؤاد أفرام البستاني في الجزء ٣٣ من سلسلته « الروائع » طبع المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٥٢ ، ط ٢ ص:ب و ج وبخاصة حاشيته ص أ .

او السنــة الخمسين أو الرابعـــة والخمسين — لا الستين — من الاسلام ، لا يمكننا أن نجد في ذالك الافتعال دليلاً على انــه كان صغير السن حين أسلم ، واذا رآالبعض جواز وضع رواية العمر الكبير هاذا لحسان لاظهار كرامة نبوية بتبشير اليهودي بالرسول ليلة ولادته ، فلمَ نُسب هاذا العمر الكبير ايضاً الى ابيــه وجده وابي جده جميعــاً [١] ، أي الى سلسلة من الاصلاب المعمَّرة التي عاش كل منهـــا مئة وعشرين سنة أو اكثر ؟ واذا كان لا بد من افتعال كرامة للرسول الاكرم (ص) أفلا يكون اختيار حسان بن ثابت لتتحقق على يديه هاذه الكرامــة دليلاً على شيخوخته وتقدم سنه ، لانه لو لم يكن في سن من الشيخوخة تؤهله لسماع صرخــــة حدثت منذ اكثر من خمس وخمسين سلفت من سنين ، لكانو اختارو آخر غيره يعرفه الناس شيخاً مُعمَّراً ، ويصدقون فيه امكانية تحديثه بمثل خبر اليهودي المبشر في يثرب .

« دخل حسان بن ثابت في الجاهلية بيت خمّار بالشأم ومعه أعشا بكر بن وائل ، فاشتريا خمراً وشربا ، فنـــام حسان ثم انتبه ، فسمع الاعشا يقول للخمار : كَرِهَ الشيخ الغُرْمَ ؛ فتركه حسان حتى نام ، ثم اشترا خمر الخمار كلها،ثم سكبها في البيت حتى سالت تحت الأعشا،

---

١ ـ تجد ذالك في اسد الغابة وتهذيب التهذيب والنجوم الزاهرة ، حيث جاء ان حساناً عمّر مئة وعشرين سنة،وكذالك عاش ابوهثابت وجده المنذر وابو جدهحرام، ولا يعرف في العرب اربعة تناسلو من صلب واحد غيرهم (نقلاً عن حاشية الاغاني. ج ٤ ص ١٣٥) بل ان الاغاني زاد في عمر ثابت بن المنذر (والد حسان) فجعله مئة وخمسين سنة . راجع ج ٤ ص ١٣٥ .

فعلم انه سمع كلامه فاعتذر إليه »[١] .

فإذا كان حسان «شيخاً» في الجاهلية (في قول الاعشا : كره الشيخ الغرم) ، فأولا به ان يكون اكثر شيخوخة في الاسلام واعجز عن قتال .

. . .

واذا نحن سلمنا بصحة التفاصيل الواردة في حادثة قتل صفية بنت عبد المطلب لليهودي يوم الخندق ، وان حسانا قال لصفية حين طلبت منه اولاً قتل اليهودي : « يغفر الله لك يا بنت عبد المطلب ، لقد عرفتِ ما انا بصاحب هاذا » ، فاننا لا نرا في هاذا القول دليلاً على صحة التهمة ، بل على العكس تماماً ، نستشف فيه عذراً قوياً للشاعر في امتناعه عن القتال في صفوف المسلمين ، لان قوله : « لقد عرفت اني عاجز عن هاذا بسبب شيخوختي او لقطع اكحلي » اقرب إلى المنطق والعقل من ان يقول : « لقد عرفت اني جبان » .

. . .

اذاً فواقعة امتناعه عن الاشتراك في حرب الاحزاب يوم الخندق ليست بالحجة التي يُعتدُّ بها او حتى يُؤَبَهُ لها في موضوع اتهامه بالجبن ، لان هاذه الواقعة تنقلب حجة دفاع لمصلحة الشاعر ما دام ماكثاً في

---

١ ـ هاذه الحادثة ينقلها ابو الفرج الاصفهاني عن سندين ينتهيان إلى الزبير ، الذي ينقلها بدوره عن بعض القرشيين . راجع الاغاني ، ج ٤ ص ١٦٧ و ١٦٨ .

الاطم بمعرفة الرسول بل وفي حمايته ، وما دام الجبن لا يُقبل عذراً للتخلف عن القتال .

. . .

٢-فاذا انتقلنا الى حادثة قتل اليهودي-الدليل الثاني من أدلة اتهام حسان بالجبن - رأينا ان هاذه الحادثة قد نقلت بنصين مختلفين ، اولهما عن لسان صفية بنت عبد المطلب ، بطلة الرواية نفسها (تحدث هي به وينقله عباد ابن حفيدها عبدالله بن الزبير) ، والنص الثاني عن لسان عبدالله بن الزبير (حفيدها ووالد عباد الذي نقل النص الاول) وفيه يتحدث ابن الزبير عن الواقعة كشاهد عايَنَ احداثها . فإذا درسنا اولاً رواية عباد المنسوبة إلى صفية - وهي الأشهر - رأينا أن هاذه الرواية تنقصها في اسنادها حلقة مفقودة ، لان ناقلها عباد لا يقول عمن نقل لنا رواية صفية ، بل يبدأها بعبارة تقريرية اخبارية صادرة عنه نفسه « كانت صفية بنت عبد المطلب في فارع » ، ثم يقطع ليقول « قالت » ولكنه لا يذكر لمن قالت ، أله هو أم لآخر سواه ؟ فإن كان لآخر فمن هو هاذا الآخر ولِمَ لمْ يذكره؟ وان كان له هو ، فيجب ان نلاحظ ان صفية كانت والدة جد عباد هاذا ، وان فارق السن بينهما كان كبيراً لدرجة يكاد يُشك معها في ان يراها عباد .

فالمؤرخون يروون ان صفية واخواتها رَثَيْنَ أباهن عبد المطلب يوم وفاته ، وقد توفي عبد المطلب قبل يوم الخندق بخمسين

سنة[١]، فلو جعلنا صفية صغرا بنات عبدالمطلب الراثيات، وهن ست، ولو قدرنا لها من العمر حين وفاة ابيها خمس عشرة سنة فقط لتتمكن من نظم مثل رثائها في ابيها، فانها ستكون عام الخندق في الخامسة والستين على الاقل. في ذالك العام كان حفيدها عبدالله بن الزبير (والد الراوية عباد) غلاماً في الاطم مع النسوة والصبيان ، فحتى بلغ عبدالله مبلغ الرجال وتزوج ، وحتى ولد له ابنه عباد ، وصار هاذا بدوره محدثاً وجامع اخبار يسمع من الناس ويروي عنهم ، لسنا نعلم إذا كانت صفية بنت عبد المطلب ما زالت في الاحياء ، ولا يعلم الا الله وحده ما يمكن ان تتعرض له ذاكرة آل الزبير من عوامل الزمن ، أو ما يمكن ان تتأثر به من دوافع السياسة ، وبخاصة لان حسانا أساء الى ابناء الزبير كما سنرا .

ومع ذالك ، ورغم هاذا التفاوت في العمر بين صفية وابن حفيدها، فنحن لا ندعي استحالة ان تحدثه جدة ابيه بمثل هاذا الخبر، ولاكننا ونحن نلاحظ ضعف هاذا الاحتمال مع عمر صفية خاصة ، نتساءل : لمَ نقلَ عباد الحادثة بنصها الاول المنسوب الى جدة ابيه، ولم ينقلها بنصها الثاني المنسوب مباشرة الى ابيه عبد الله بن الزبير ما دام ابوه من شهود الحادثة العيان ، وما دام الاب أقرب إليه زمناً ، والنقل عنه أبعد عن الشك ؟ هل لأن النص المنسوب الى ابيه لا يدين حساناً بالجبن كما يدينه

---

١ - كان عمر الرسول حين توفي جده عبد المطلب ثماني سنوات، وكان عام الخندق في الثامنة والخمسين من عمره ، وعليه فتكون وفاة عبد المطلب قبل الخندق بخمسين سنة . أما المراثي المنسوبة الى صفية واخواتها في أبيهن فتجدهــا في السيرة النبوية ج ١ ص ١٧٩ - ١٨٣ .

النص المنسوب الى صفية ؟؟

كان الواجب العلمي يقضي ان يذكر لنا عباد عمن نقل حديث صفية بنت عبد المطلب، ولعل هاذه الحلقة الناقصة في سنده، خلافاً لما تقضي به المنهجية العلمية، هي التي جعلت بعض العلماء الناقدين يترددون في قبول رواية عباد هاذه، بل ينكرونها، وحجتهم الاولا انقطاع الاسناد، ثم لهم في هاذا الانكار حجة اخرا سنتعرض لها بعداً، هي ان احداً من اخصام حسان لم يرمه في اهاجيه بالجبن .

واول من انكر هاذه الرواية وردّها ابو عمر في كتاب الدرر [١]؛ ثم علق عبدالرحمان السهيلي – العالم الناقد الدقيق، وصاحب «الروض الأنف» – على رواية عباد هاذه لحديث صفية بقوله : « ويحمل هاذا الحديث عند الناس على ان حسان[١] كان جباناً شديد الجبن، وقد رفع هاذا بعض العلماء وأنكره، وذلك انه حديث منقطع الاسناد » . وبعد ان يشير الى ان احداً لم يهج حساناً بالجبن يقول: « فدل هاذا على ضعف حديث ابن اسحاق، وان صح فلعل حسان ان يكون معتلاً في ذالك اليوم بعلة منعته من شهود القتال »[٢]، وعقب ابو ذر الخشني على الحديث نفسه بما لا يخرج عما ذكره السهيلي [٢] .

ولقد ادهشتني هاذه اللفتة الواضحة من هاؤلاء العلماء المتقدمين وفيها من وضوح الشك شيء كثير، وعجبت كيف ان المتأخرين لم يلحظو ما لحظه هاؤلاء أو لم يتوقفو عند شكهم مع انه وجيه، بل نقلو

---

٢ – نقلاً عن حاشية السيرة، ج ٣ ص ٢٣٩ و ٢٤٠ .

١ – تكرر في المتون التي نقلناها منع اسم « حسان » من الصرف، ولم نر له وجهاً، فالتزمنا بمنعه في المنقولات، ولم نلتزم به في كتابتنا .

الرواية « العبّادية » وفضلو الأخذ بهـــا ، ربما لأنها تضفي على سيرة حسان وعلى عرضهم التاريخي طلاوة اكثر ، وحيوية وطرافة .

ثم زاد عجبي بعدئذٍ انني في تقليبي المراجع التي تناولت حسانا من بعيد أو قريب، رأيت آخرين غير هاؤلاء — ولاكن متأخرين عنهم أو من كتّاب العصر الحاضر — يتجاهلون تهمة الجبن هاذه في سيرته، أو يبررون امتناعه عن القتال بعذر صحي كما فعل السهيلي، فهاذا ابن عساكر بعد ان يورد القصص السابقة المتواترة في جبن حسان ، ينقـل عن ابن الكلبي قوله: « ولم يكن الجبن من عادة حسان، بل كان لسناً شجاعاً فأصابته علة احدثت فيه الجبن ، فكان بعد ذالك لا يقدر ان ينظر الى قتال ولا شهده » [1] . وهاذه طبعة حديثة من كتاب « المعارف » تُسقط قصة صفية هاذه وقتلها لليهودي ، مخالفة بذالك الاصل الذي ألـفه ابن قتيبة (مما جعل علامتنا الشيخ عبد الحسين الاميني يعتب في « الغدير »[2] مستنكراً هاذا التجاوز للامانة العلمية) ، وهاذا الاستاذ الزركلي يتجاهل في « الاعلام » موضوع الجبن ويهمله، بل ويبرر امتناع حسان في مشاركة الرسول في حروبه بقوله :« لم يشهد مع النبي (ص) مشهداً لعلة أصابته »[3] .

. . .

فاذا انتقلنا في موضوع حادثة قتـــل اليهودي من السند الى المتن

---

١ ـ تاريخ ابن عساكر ، ج ٤ ص ١٤٠ .

٢ ـ الغدير ، للشيخ عبد الحسين الاميني ، ج ٢ ص ٦٤ .

٣ ـ الاعلام ، لخير الدين الزركلي ، ط ٢ ج ٢ ص ١٨٨ .

ـ أو من الشكل الى الاساس كما يقول الحقوقيون ـ رأينا انفسنا مرة أخرا أمام نقاط تدعو الى بعض التوقف ، والى طرح بعض الأسئلة ، وبخاصة في ما يتعلق بانطباق تفاصيل هاذه الحادثة على الوقائع المعروفة تاريخيا عن حرب الأحزاب المعروفة بيوم الخندق .

تميزت حرب الأحزاب دون سائر حروب الرسول ومغازيه بالخندق الذي حفر حول المدينة وقام حاجزاً بينها وبين المشركين ، وقد كان هاذا الخندق بعيداً عن المدينة كما تذكر الاخبار وتوحي النصوص بل ويقضي منطق التنظيم الحربي . أما الاخبار فجاء في بعضها ان الخندق كان يبعد عن المدينة مسافة فرسخين [1] ، واما النصوص فنجدها في القرآن الكريم و كتب السيرة ، فقد جاء في سورة الاحزاب عن وقائع يوم الخندق قوله تعالا : « وإذ قالت طائفة منهم يا اهل يثرب لا مقام لكم فارجعو ، ويستأذن فريق منهم النبي يقولون ان بيوتنا عورة وما هي بعورة ، ان يريدون الا فرارا»[2] فعبارة « فارجعو» من جهة ، واستئذان بعضهم للعودة الى بيوتهم من جهة اخرا ، يوحيان ان البيوت بعيدة، ولو كانو بينها أو بقربها ما استأذنو من أجلها أو لتعللو بسواها؛ وفي كتاب تاريخ النبي احمد (ص) ان النبي أمر أصحابه « بالخروج

---

١ ـ نقلا عن : شاعر النبي حسان بن ثابت الانصاري ، لعبد الله انيس الطباع ، منشورات مكتبة المعارف في بيروت ، حاشية ص ٣٤ . أما الفرسخ فقد جاء (في لسان العرب) انه « ثلاثة اميال هاشمية او اثنا عشر ألف ذراع أو عشرة آلاف»، وقدر صاحب المنجد ذالك بحوالي ثمانية كيلومترات . هاذا وان الايرانيين اليوم يستعملون كلمة فرسخ لما يعادل ستة كيلومترات كاملة .

٢ ـ سورة الاحزاب ، الآية ١٣ .

خارج المدينة وحفر الخندق حولها من ناحية « أُحُد » الى ناحية « راتج » ، فحمل الناس المساحي والمعاول ، وخرجو خارج البلد [١] . وفي سيرة ابن هشام في عرضه لوقائع يوم الخندق ان الرسول « استعمل على المدينة ابن مكتوم »[٢] فهاذا يدل على بعد الرسول عن المدينة ، ولو كان فيها لما أقام عاملاً له عليها . وأما منطق التنظيم الحربي فيقضي بأن يكون الخندق بعيداً على الأقل بمقدار يتعذر معه وصول السهام والنبال إلى ثغور المدينة .

وتحدث اخبار يوم الخندق ايضاً ان الرسول (ص) احكم تحصين المدينة حماية لها ولاهليها من الحملة القوية التي جردتها قريش وغطفان وبنو النضير ، فجعل « للخندق ثمانية أبواب ، وأوقف على كل باب رجلين من المهاجرين والانصار يحفظانه »[٣] ، ولهاذا الحذر المحكم كان الفضل في امتناع المدينة على كل عدو للمسلمين من ان يدخلها ، وهو الذي أدّى الى ان تعود القبائل الثلاث الكبرا خائبة فاشلة من حربها ، رغم ان أعدادها كانت اضعافاً من عدد المسلمين ، ورغم ان إعدادها للحرب كان أجيش وأقوا .

في مثل هاذا الوضع يحق لنا ان نتساءل عن امكانية ما جاء في رواية عباد بن عبد الله بن الزبير من قول نسبه الى صفية : « فمر بنا رجل من يهود ، فجعل يُطيف بالحصن » ؛ فهل كان الحصن خارج المدينة

---

١ ـ تاريخ النبي احمد (ص) ، للسيد حسن الحسيني اللواساني ، مطبعة العرفان ، صيدا ١٣٥٩هـ (١٩٤٠ م) ، ج ٢ ص ٩٨ .

٢ ـ السيرة ، ج ٣ ص ٢٣١ .

٣ ـ تاريخ النبي احمد (ص) ، ج ٢ ص ١٠٢ .

وخارج الخندق قريباً من صفوف الاعداء ؟ إذاً فلمَ وُضع الصبيان والعُجّز والنسوة فيه ؟ فان كان في المدينة دون الخندق ، فكيف استطاع ذالك اليهودي — بل لمَ حاول — ان يتسلل الى قلب ديار المسلمين ؟ فإذا جعلنا مؤخرة المدينة مكشوفة لليهود تساءلنا : كيف يجرؤ هاذا اليهودي على الاقتراب وحيداً من متجمّع المسلمين وهم وقومه على خِلاف بل وفي حالة حرب ؟؟ ونتساءل أكثر : هل كان هاذا اليهودي مسلحاً أم كان غير مسلح ؟ فإن كان مجرداً من السلاح فهل من المعقول ان يبقا وحده قرب حصن الاعداء في جيئة وذهاب ؟ وان كان مسلحاً فهل تجرؤ صفية بنت عبدالمطلب ا؟ تنزل إليه وحدها وكل سلاحها عمود ؟ هل وقف هاذا الرجل ساكناً يتلقا الضربات مستسلماً حتى قضت صفية عليه ؟ ما مَدَا ضعف هاذا الرجل حتى تتمكن منه امرأة مجردة وهو مسلح ، وما مدا قوة هاذه العجوز المشرفة على السبعين ، حتى تقتل بعمود فقط رجلاً مدججاً بسلاح ؟ اما كان باستطاعته — حتى لو كان غير مسلح — ان يمسك على الاقل بيديها الضعيفتين ؟ اما كان باستطاعته أن يهرب — وهو على هاذا المقدار من الضعف والخور أو إذا كان غير مسلح — وهو يرا صفية تخرج من الحصن وتتقدم نحوه ؟ وما دام خطره ينحصر في ارشاده الأعداء إلى مكان الحصن - كما تقول الرواية — وما دام قد عرف هو مكان الحصن ، فلمَ لمْ يبادر إلى إخبارهم ، بل توقف حتى نزلت إليه صفية وقتلته ؟ أم لعله طاب له الموت في ذالك اليوم ، فانتظر من ينزل فيتكرم بقتله ؟!!

ويقول عباد ايضاً في روايته : « ورسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون في نحور عدوهم ، لا يستطيعون ان ينصرفو إلينا عنهم إن

اتانا آت »؛ وهاذا القول يدعو لبعض التوقف ، ولا يمكن تجاوزه دون علامة تعجب او استفهام .

ان كتب السيرة تحدثنا ان كل ما جرا من حربٍ يوم الخندق كان مبارزة واحدة جرت بين الامام علي بن ابي طالب (ع) وبين عمرو بن عبدِ وَدّ العامري ،حين تخطـا عمرو هاذا الخندق الذي أقامه النبي (ص) سوراً حول المدينة ، وكان يرافقه ثلاثة [1] — وفي رواية اربعة [2] — من أبرز فرسان المشركين ، جازو الخندق بأفراسهم ،وقد انتهت المبارزة بقتل عمرو بن عبدِ ودٍ على يد علي ، وانتهت حرب الخندق كلها بقتل مشرك آخر في صدام مباشر هو نوفل بن عبد العُزّا قصرت بـه فرسه في الانهزام (او في الاقتحام) فوقع في الخندق حيث لحق به المسلمون، وقاتله الامام علي في الخندق وقتله [3] .

ولقد استشهد من المسلمين في حرب الخندق وحرب بني قريظة التي تلتها ستة نفر فقط [4] ذكرت كتب السير أسباب وفيات بعضهم دون بعض ، والارجح انهم جميعاً ماتو بفعل السهام والنبال لعـــدم وقوع معارك عملية قط بـــين المسلمين والمشركين أو بينهم وبين اليهود ، كما حدث لأحد هاؤلاء الستة سعد بن معاذ الذي أصابه في حصار الخندق

---

١ ـ السيرة ، ج ٣ ص ٢٣٥ .

٢ ـ تاريخ النبي احمد (ص) ، ج ٢ ص ١١١ .

٣ ـ ومات في هاذه الحرب مشرك ثالث ولكن بسهم أصابه، لا في صدام مباشر. راجع السيرة ج ٣ ص ٢٦٥ ؛ وتاريخ النبي احمد (ص) ، ج ٢ ص ١١٨و١١٩ .

٤ ـ السيرة ج ٣ ص ٢٦٤ .

سهم قطع أكحله ، ثم انفجر جرحه بعد حرب بني قريظة فمات [١] .

يوم الخندق الذي أطلق عليه أيضاً يوم الأحزاب ، كان من أشد الأيام هولاً على المسلمين ، ولاكنه في الواقع لم يزد على ان يكون حصاراً عاد المشركون أنفسهم ففكوه بعد ان طال خمسة وعشرين يوماً ، هلك خلالها الخُفُّ والحافر [٢] — كما قال ابو سفيان [٣] — ، وبعد ان دب الخلاف بين قريش وبعض حلفائها ، فانقسمت صفوفهم ، وتأثرت معنوياتهم بقتل عمرو بن عبد ود وانهزام كبار فرسانهم ، وبعد ان هبت ريح عاصفة شديدة زلزلتهم ، فانقلبو على أدبارهم وانفتلو هاربين إلى أديارهم .

الغريب ان ابن اسحاق نفسه الذي قال ناقلاً رواية عباد : « ورسول الله (ص) والمسلمون في نحور عدوهم » قال هو نفسه قبيل ذالك عن الخندق وحصاره : « فأقام رسول الله صلى الله عليه وسلم وأقام عليه المشركون بضعاً وعشرين ليلة ، قريباً من شهر . لم تكن بينهم حرب إلا الرِّمِّيا بالنبل والحصار » [٥] ؛ وقال بُعيد هاذا الكلام قبل نقله لحديث عباد أيضاً عن إعمال الرسول والمسلمين في نحور عدوهم : « فأقام رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون وعدوهم محاصروهم ، ولم يكن بينهم قتال ، إلا ان فوارس من قريش منهم عمرو بن عبد ود ... الخ »

---

١ ـ السيرة ، ج ٣ ص ٢٣٧ و ٢٣٨ و ٢٦٢ .

٢ ـ يريد بالخف الابل ، وبالحافر الخيل .

٣ ـ تاريخ النبي احمد (ص) ، ج ٢ ص ١٢١ ، والسيرة ج ٣ ص ٢٤١ .

٤ ـ الرميا (بكسر الراء والميم مشددتين وتخفيف الياء) أو الرَّميا (بفتح الراء وسكون الميم) : المراماة .

٥ ـ السيرة ، ج ٣ ص ٢٣٣ .

ثم ذكر القصة التي اسلفناها ١ وهي الصدام العملي الوحيد الذي وقع بين الفريقين .

فأين اذاً ومتى كانت هاذه الحرب وهاذا الإعمال من رسول الله والمسلمين في نحور عدوهم – كما يقول عباد – وكيف ومع مَن جرت هاذه المعركة التي نسب وصفها إلى صفية؟

يجب الا يلتبس علينا قوله في الرواية نفسها : « وقد حاربت بنو قريظة » ، فهو يعني بكلمة « حاربت » انها اعلنت الحرب ونقضت عهدها لرسول الله (ص) ، لا ان حرباً عملية وقعت بينها وبين النبي ؛ ولو رما هنا بعبارة « حاربت » الى المعنا الموضوعي للكلمة ، اي انها خاضت معارك ، لانتهى اذاً الى ارتكاب خطأ تاريخي آخر ، لان كتب السير والتاريخ تحدثنا ان بني قريظة نقضو عهدهم لرسول الله ولا كنهم لم يحاربو ، والسبب ان خلافاً وقع بينهم وبين حلفائهم من المشركين لسوء ظن كلٍ من الفريقين بنوايا الفريق الآخر ، فتحصن بنو قريظة اليهود في ديارهم دون ان يخرجو لقتال، فلما انكفأت احزاب المشركين منهزمة عن المدينة ، انقلب المسلمون على ديار بني قريظة – كما تقول كتب السيرة كلها – وحاصروهم لياليَ طويلة اخرا ٢ انتهت بانتصار المسلمين .

لم تَحدثْ اذاً اية معركة عملية في حرب الخندق ، وهاذا الواقع التاريخي الواضح ، يهشم رواية عباد التي تصور النبي والمسلمين مثخنين

---

١ ـ السيرة ، ج ٣ ص ٢٣٤ و ٢٣٥ .
٢ ـ في السيرة ان الحصار دام خمساً وعشرين ليلة ، وفي روايات اخرا انها كانت خمس عشرة او بضع عشرة ليلة . راجع السيرة وحاشيتها، ج٣ ، ص ٢٤٦.

في نحور اعدائهم ، ويُفقده الثقة بها .

. . .

ولاكن اذا كانت المُناقضة في رواية عباد للواقع التاريخي تتمثل في حديثه عن وقوع معارك – او على الاقل معركة – بين المسلمين والمشركين ، فان في تاريخ ابن عساكر قولاً (عن حادثة قتل اليهودي هاذه على يد صفية) يوجب اعادة النظر في الرواية والتمهل في نقضها وتضعيفها ؛ ذالك ان ابن عساكر هاذا – وهو متأخر جداً – قد تفرد دون كل المؤرخين والناقلين ، بايراد قول يذكر ان هاذه الواقعة حدثت في موقعه « أُحد » [١] لا في يوم « الخندق » ؛ فاذا ثبت هاذا ، فيجب الا نستنكر قول عباد « ورسول الله (ص) والمسلمون في نحور عدوهم .. الخ » بل يجب بحث الموضوع اذاً على هاذا الاساس الجديد .

ولاكن ابن عساكر نفسه ، لا يلبث ان يصحح عن « الحافظ » الراوية ما نقله اولاً ، فيقول : « قوله (يوم احد) وهم ، إنما كان ذالك يوم الخندق » [١] . وحتى لو لم يصحح ابن عساكر والحافظ هاذا القول الخاطيء وينفيا وقوع الحادثة في احد ، فان الواقع التاريخي ينفيها نفياً باتاً ، لان اليهود لم يكونو في أُحد على حرب مع المسلمين ، حتى يتجسس احدهم على حصون المدينة او يحاول الوصول اليها لغاية سوء ، بل كانو ما يزالون حلفاء للرسول وللانصار من اهل المدينة خاصة ، وهاذا واقع يؤكده ايضاً قول محمد بن اسحاق الزهري في

---

١ ـ تاريخ ابن عساكر ، ج ٤ ص ١٤٠ .

السيرة : « ان الانصار يوم احد قالو لرسول الله صلى الله عليه وسلم : يا رسول الله ، ألا نستعين بحلفائنا من يهود ؟ فقال : لا حاجة لنـــا فيهم »[١] .

فالواقعة حدثت – إن حدثت – في الخندق يوم قصد المشركون المدينـــة ومن فيها ، وامر الرسول بوضع النسوة والعجز والاولاد في الحصون والآطام ، ورواية عبـاد التي تزعم وقوع عراك حربي بـين المسلمين والمشركين مناقضة اذاً للتاريخ وضعيفة ، و– التالي – لا يمكن الاستناد إليها حجةً للحكم على جبن حسان .

. . .

على ان الشك في رواية عباد يجب الا يعني الشك في حادثة قتـل اليهودي ، الا اذا كانت روايته الرواية الوحيـدة التي تذكر الحادثة ؛ فاذا كانت هنـــاك رواية او روايات على صور اخرا ، فيجب تقصي تلك ودرسها بدورها ، فان شاهت تلك ايضاً سقطت الحادثة كلها ، وان ثبتت امام الدرس أُخذ بها وبالحادثة ، وطرحت الرواية الضعيفة وحدها .

ومثل هاذا الاختلاف البعيد بين الروايات المتعددة لحادثة واحدة غير مستبعد ، فقد يبدل راوية عن عمد او عن سهو في الوقائـــع التي تبلغ سمعه ، فيزيد فيها او ينقص ويعدّل ، فتفوته جوانب في الحبك ولا يُحكم التأليف ، فتفضحه الثغرات والهفوات ، فيكون حاله كحال الجاني او الخاطىء الذي يتوقع التحقيقُ ان ينسا ولو نقطـة في رسم خططه ، فينفـــذ التحقيق منها الى اكتشاف شخصيته ومعرفـة

٢ ـ السيرة ، ج ٣ ص ٦٨ .

الحقيقة ! الا ان زيادةَ الراوية او إنقاصَه او تعديله في الرواية لا ينفي وقـــوع الحادثة كلها . الحادثة تسقط وتطرح من الحساب اذا كانت الروايات الاخرا مصطنعة بدورها - كما ذكرنا - ومجعولة .

ولقد اسلفنا ان حادثة قتل اليهودي هاذه وردت في كتب السيرة وفي ترجمة حسان وكتب الادب وتاريخه بنصين لا بنص واحد ، اولهما نص عباد بن عبدالله نقلاً عن لسان صفية بنت عبـد المطلب (وهو الذي ناقشناه حتى الآن وكشفنا ضعفه) ، والنص الثاني يحدث به عبد الله بن الزبير (والد عباد) كمصدرٍ مخبرٍ شهد الحادثة وعاينهـا ، لا كراوية سمع الخبر فنقله . فلنعرج على النص الآخر ، فان كشفنا فيه بدوره ضعفاً طرحنا قصة حصن « فارع » كلها من حسابنا ونفيناها ، وان وجدناه منطقياً سليماً من الثغرات المشككة ورايناه يُدين حسانا بالجبن ، أدَنّاه بدورنا وما ترددنا .

يقول ابن الزبير - كما اسلفنا - : « وجـــاء يهودي يرتقي الى الحصن ، فقالت صفية له : اعطني السيف ؛ فاعطاها ، فلمـا ارتقا اليهودي ضربته حتى قتلته ثم احتزت رأسه فأعطته حسان وقالت : طوّح به ، فان الرجل اقوا وأشد رمية من المرأة ؛ تريد ان ترعب به اصحابه » .

فاول مـا نلاحظ في هاذا الحديث ان بينه وبين حديث (الابن) عباد اختلافاً واضحاً وتناقضاً من عدة وجوه :

١ - فالحصن في رواية عباد بعيد عن عيون الاعداء ، لان صفية تخاف ان يدل اليهوديُ قومه على الحصن ومَن فيه من المسلمين ، وهو في رواية (الاب) عبـــد الله قريب ، لان صفية تريد ان تلقي برأسه

(بتطويحة من يد) في صفوف قومه .

٢ – ويتمثل خطر اليهودي في الرواية الاولا بطوافه بالحصن حتى ليُخاف من سعايته ، ويتجسم في الثانية بصعوده بنفسه الى الحصن ليقتحمه ويفتحه لصحبه ، او ليقتل َمن فيه من صبية ونسوة .

٣ – وفي الرواية الاولا تنزل صفية في سبيل قتل اليهودي الى خارج الحصن ، بينما هي في الثانية تتلقف اليهودي مرتقياً صاعداً فتضربه حتى يموت .

٤ – والقتل يجري في الاولا بعمود ، وفي الثانية بسيف .

٥ – ويتمثل طلب صفية الى حسان في الأولا في ان يسلب القتيل وفي الثانية في ان يطوح برأسه .

وجوه التناقض هاذه بين رواية عباد ورواية ابيه (اذا صدقت نسبة الروايتين اليهما) تجعلنا نتحفظ تجاه صدق الرجلين او احدهما . اذا اختلفت روايتان لحادثة واحدة ، فاحداهما على الاقل كاذبة او ُمعدَّل فيها ، وليس يبعد ان تكون الروايتان جميعاً كاذبتين احياناً؛ وقد رأينا ان معظم عناصر رواية (الابن) بعيدة عن المنطق واحياناً مناقضة للواقع التاريخي ، فاذا كانت احدا الروايتين خاطئة مفتعلة ، حكمنا اذاً بأنها الرواية الاولا ، رواية عباد .

ولاكن سلامة رواية الاب من نقاط الضعف ، لا تعني حتماً ان القصة صحيحة وان الحادثة قد وقعت ، فقد يكون الحديث تأليفاً متخيَّلاً أحسنَ المحدثُ (او بعض الرواة) تلفيقه ، فيجب اذا اقتنعنا بامكانية حدوث القصة وبمنطقية وقائعها وظروفها ، ان

نبحث في مدا الثقة بالمحدث والرواة : نزاهةً وتدقيقاً وحسن ذاكرة.

على اننا في رواية ابن الزبير هاذه خاصة عن قصة صفية واليهودي، نستطيع ان نوفر على انفسنا الانتقال الى هاذه المرحلة ؛ فلو اننا جارينا متهمي حسان بن ثابت بافتراض صحة نسبة الحديث الى ابن الزبير ، وبافتراض نزاهة الرجل التامة ودقته وحسن ذاكرته ، رأينا — بعد شيء من التمعن — ان حديثه لا ينتهي بنا الى اي غمز من قناة حسان ، ولا يُوحي بأي مأخذ على الشاعر او اتهام له بالجبن .

لم تحاول صفية في هاذه الرواية ان تحيل على حسان مهمة قتل اليهودي ، فهي اذاً تعلم ان « الشيخ » « المقطوع الاكحل » « ليس بصاحب هاذا » والتالي انها تعذره؛ ليس في هاذه الرواية تهرب يبديه حسان من اية مسؤولية او مهمة تتطلب بعض الرجولة او بعض الجهد كسلب القتيل أو عمل مشابه ، بل ليس في كل جنبات الرواية أي مس بحسان من قريب او بعيد ؛ فالانطباع السيىء الذي قد تخلفه هاذه الرواية ، انما هو استمرار — أو على الاصح نتيجة — لاثر الرواية السابقة الطاعنة بحسان ، ولو كانت رواية الاب قرئت اولاً ، او لو كانت أُوردت وحدها مجردة ، لما خلفت اي انطباع ثالب مزرٍ بحسان .

ماذا يبقا اذاً من قيمة لقصة قتل اليهودي في يوم الخندق كحجة لاتهام حسان بن ثابت بالجبن ؟ قصة ترد في نصين مختلفين ، احدهما مغلوط مرفوض لانه بادي الافتعال والتناقض ، والآخر لا يدين الشاعر ولا يمسه ! افلا يحق لنا — بعد هاذا — ان نطرح هاذه الواقعة من حسابنا في « محاكمة » شاعر الرسول ، وان نفتش عن دليل آخر لا

لا يتضمن مثل هاذه الثغرات الكبيرة الفاضحة التي تضمنتها رواية عباد ؟ إلا أن هاذه الواقعة التي سنطرحها من لائحة « أدلة الاتهام »، هي الحجة الاقوا والواقعة الأبرز في يد الادعاء ضد حسان، فإذا انهارت، فهل ترا يبقا كبير غنا في الحجتين الاخريين — الحجة الثالثة والحجة الرابعة — في يد متهميه بالجبن ؟

. . .

٣ـ الحجة الثالثة في اتهام حسان بالجبن تتلخص — كما قدمنا — بأن حسانا كان في يوم الخندق نفسه قد ضرب وتداً في آخر اطمه فارع، « فاذا حمل اصحاب رسول الله (ص) على المشركين حمل على الوتد فضربه بالسيف، وإذا أقبل المشركون انحاز عن الوتد، حتى كأنه يقاتل قرناً، يتشبه بهم كأنه يُرا أنه مجاهد، حين جَبُنَ ».

إذاً على بعدٍ يبلغ — في ما قيل — فرسخين، ويمتد حتى يضطر البعض للاستئذان للعودة، وحتى يُضطر الرسولُ معه إلى تعيين عامل له على المدينة، تستطيع عينا حسان بن ثابت أن تشاهد تفاصيل المعركة من اقدام واحجام .. هل هاذا ممكن ؟! ثم أين ومتى وقعت هاذه الحملات والانهزامات التي يزعم بين المسلمين والمشركين، والتي كان يقلدها حسان كراً وفراً ؟! أليس أن حرب الاحزاب لم تعرف — كما قدمنا — حرباً جماعية واحدة بين مهاجمي مكة ومدافعي يثرب، وان الخندق منع يومئذ تلاقي الفريقين وتلاحمهم ؟!

يبدو أن واضع هاذا الخبر لم يكتف لحسان بالجبن تهمة، بل زاد

عليه الجنونَ والسَفَه ، وإلا ففي مثل ذالك الموقف العصيب لا يمكن أن يفعل ما ُعزي إلى حسان الا مجنون قاصر ، فلو سلمنا بامكانية الرؤية على ذلك البعد الذي تذكره الاخبار ، ولو ناقضنا التاريخ وافترضنا وقوع معارك حقاً يوم الاحزاب ، أليس المفروض في مثل هاذه المعارك التي تتوقف عليها حياة الشاعر وقومه ، ومصير عقيدة تَخَصَّصَ لهـا شاعراً وعنها مدافعاً ، أنه قلق مضطرب غير مستقر الحال ، وان قلقه ذاك يوتر اعصابه ويرتفع بحالته النفسية إلى أعلا بكثير من هاذا العبث الصبياني ، والتالي أنه يمنعه عن أن يفعل شيئاً غير أن يتأمل الصراع والمصارعين ، وغير أن يتتبع بقلق شديد سير المعركة وتطوراتها .

على أن من الممكن من جهة أخرا أن يجعله القوم جباناً لدرجة ألا يستطيع النظر إلى المعركة ، الم يجعلوه جباناً لدرجة يخاف معها حق سلب القتيل ؟ بل ان تاريخ ابن عساكر يصرح بجبنه عن مشاهـــدة المعارك والحروب حين يدافع عنه قائلاً : انـــه كان لسناً شجاعاً ثم اصابته علة احدثت فيه الجبن « فكان لا يقدر أن ينظر إلى قتال ولا شهده »[١] . إلا أن الأخذ بهاذا الخبر ينفي قصة الوتــد من أساسها ، أليس أن هجومه على الوتد كان يحدث حين « يرا » المسلمين هاجمين ، وانحيـــازه حين « يراهم » متراجعين ؟ كيف سيراهم ليقلدهم هجوماً وتراجعاً ، بينما سيمنعه جبنه - في زعمهم — من التطلع إليهم ، وسيجعله يخفي رأسه كالنعامة لكي لا يرا « المشاهد المرعبة » التي قال الزبير انه كان يقلدها ؟

. . .

١ — تاريخ ابن عساكر ، ج ٤ ص ١٤٠ .

٤ ـ أما قصة تبسم النبي حين سمعه ينشد اشعاراً حماسية، فهي لا شك أضعف هاذه الحجج المسوقة أدلة على جبنه ، فناقل الخبر – الزبير [١] – حدثه علي بن صالح ، أن جده (الذي وُلد بعـــد الرسول بسنين) « سمع » سماعاً – ولم يقل لنا ممن سمـــع – أن حسان بن ثابت أنشد الرسول ص) :

ولقد غدوت أمام القوم منتطقاً . . . . الخ

فضحك رسول الله (ص) ، « فظن » حسان أنه ضحك من صفته نفسه مع جبنه .

الإسناد في هاذه الرواية مقطوع ، والاطمئنــان العلمي لا يرضا من محدث أن ينقل خـــبراً على السماع المجهول المصدر – هاذا إذا صحت نسبة الرواية إلى جد الزبير – ومع ذالك ، فمن اعلمَ ناقلَ الخبر بما دار في ذهن حسان وبما ظنه الشاعر حين رآ الرسول (ص) يضحك ، هل أخبر حسانُ الناس بظنه وبالذي قدرّه من ضحك النبي حين أنشده بيتيه – أي أنه زاد من نشر التهمة بنفسه ولفت الانظار إلى صفة الجبن التي يتميز بها – ؟ أم أن الذي نقل الخبر لجـــد الزبير كان من قراء الافكار حتى عرف ما دار في ظن حسان ؟!

كان حسان يتحدث في اشعاره عن شجاعة منه وعن مواقف له

---

١ – الزبير بن البكار بن عبد الله بن مصعب بن الزبير .

يعتدّ بها ، ويعمل على أن يوحي للناس بأنه كثير الشجاعة جدير بالمفاخر ، والبيتان اللذان يدور حولهما هاذا الحديث ، واللذان قال عبد الله بن مصعب (جد الزبير) انه ألقاهما في حضرة الرسول ، يصوران هاذه الناحية من الاعتداد فيه ؛ فهل يمكن إذاً أن يحدّث حسانٌ الناسَ بظنه الذي ينال منه ، وان يفسر للناس ضحك الرسول بأنه كان سخرية من جبنه ؟

إذا كان ما علمه ناقل الخبر من ظن حسان حين رآ الرسول يضحك ، تقديراً شخصياً منه ، فنحن نوفر له رأيه شاكرين ولا نأخذ به ، لأننا لا نرتاح إلى خبر يقوم على السماع المجهول ، ونرا أن الروايات التي تقوم على « سمع » و « ظن » و « قدّر » ، هي في ساحة الحكم العلمي – كما هي في ساحة الحكم القضائي – أوها من بيت العنكبوت .

. . .

٨

إذاً ، وبعد هاذا كله : هل كان حسان بن ثابت شجاعاً ؟

نحن لم نزعم هاذا ؛ فنفي الجبن عن حسان لا يعني أنه شجاع ، بل نحن لا نستبعد التهمة ولا نستنكرها ، ولاكننا نستضعف أدلة الاتهام ولا نرا فيها مقنعاً كافياً لاصدار هاذا الحكم القاسي عليه .

نحن لسنا هنا محامي دفاع اتخذ لنفسه منذ البداية هدفاً ينحصر في تبرئة المتهم في هاذه « المحاكمة » ، بأي شكل وعن أي طريق ، ثم إضفاء غار البطولة عليه ؛ ولاكننا كالمحقق المفتش عن الحقيقة ، أو

كالقاضي الذي يريـــد أن يحكم مرتاح الضمير ، نتطلب أدلة أخرا – ولكن مقنعة– لنـُدين الرجل ولا نرحم .

لسنا مع حسان ولسنا عليـــه ، بل نحن مع الحقيقة صرفاً حيثما كانت وعلى أية صورة ظهرت ؛ وكما تمنّعنا عن قبول الروايات المتقدمة لأنها لم تكسب قناعتنا وثقتنا – لا لأنها ضد حسان – كذالك سنتمنع عن قبول أي دفاع عنـــه إذا لم يكسب قناعتنا وثقتنا [1] . يجب في الشهادة أن تكون رصينة ممكنة منطقية مقنعة جلية الصدق محكمة الجنبات ، حتى يمكن الاستناد إليها والحكم على أساسها ؛ وإذا كانت الروايات المتقدمـــة عن جبن حسان هي كل الأدلة التي استند إليها الادعاء – كما يقال في لغة الحقوقيين – لتوجيه التهمة ، فاننا لا يسعنا الا أن نبرىء الشاعر من تهمة الجبن « لعدم كفاية الأدلة ».

• • •

١ ـ كما هو حالنا مثلاً مع رأيٍ ذهب إلى أن حسانا امتنع عن سلب اليهودي في حادثة صفية يوم الخندق اشفاقاً منه ورحمة ورأفة، لا لجبن منه ، أما السبب في اشفاقه هاذا فيكمن في أنه كان شاعراً حضرياً (راجع هاذا الرأي مفصلاً في ص ٣٥ من كتاب: شاعر النبي) . هاذا في نظرنا رأي عاطفي لعل ما حمل صاحبه عليه تحمسه لشاعر تغنى بمآتي المسلمين وسجايا الرسول ، ولو انتبه صاحبه إلى أنه جعل حساناً بحكمه هاذا فوق الرسول والمجاهدين مستواً خلقياً ونبالة ،وانه خفض من انسانيتهم إلى ما دون إنسانية حسان ، فلعله ما قال بالرأي الذي به قال .

وكذالك نظرتنا أيضاً إلى رأي آخر ،آمن صاحبه بأن حسان بن ثابت كان جباناً، ولاكنه برر له هاذا الجبن وعذره فيه ، وحجته أن الشاعرية اضعفت حماسته الحربية وذهبت بشجاعته (راجع مقدمة « شرح ديوان حسان بن ثابت » للاستاذ عبـــد الرحمن البرقوقي، منشورات المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ١٣٤٧هـ، ١٩٢٩م، ص: ر) كأن ثمة تناقضاً بين الشاعرية والفروسية ، وكأنه لا يمكن ان يكون الشاعر شجاعاً أو الفارس شاعراً ، فما القول عندئذٍ بمثل عنترة بن شداد ؟

كيف قامت إذاً هاذه التهمة ؟ قد يسأل هاذا سائل : أمن المعقول أن يعلو كل هاذا الدخان دون أن تكون وراءه نار ؟ وهل من الممكن أن يلفق احد امراً كهاذا ، ثم يكون له كل هاؤلاء المصدقين وكل هاذا الرواج ؟ و ما دامت القاعدة القانونية تقول ان المتهم بريء حتى يثبت العكس ، فلمَ نشكك في هاؤلاء الرواة ونظن فيهم الإعمال والاصطناع ؟

وجوابنا أن التاريخ مليء بالدخان المصطنع الذي انجلا عن كذب كثير . لقد لعن معظم المسلمين الامام علياً أربعين سنة على أنه قاتل الخليفة عثمان او مسبب قتله ، والمؤرخون جميعاً اليوم على أن هاذه التهمة غير صحيحة ، وان اعتقاد المصدقين الكثر لها لا يعطيها حق الحياة ومقوماتها . وأما القاعدة ببراءة المتهم حتى يثبت العكس فهي تنطبق على حسان اولاً وتفترض فيه البراءة من تهمة الجبن حتى يثبت العكس ، كما تنطبق هنا أيضاً قاعدة قانونية اخرا ، هي أن على المدعي إثبات مدّعاه ، فعلى متهمي حسان إذاً إثبات تهمتهم له ، وليس عليه هو نفيها .

ولاكن ، إذا عجز متهمو حسان عن إثبات تهمهم ، فهل نحكم بأن قصة جبنه هاذه هي خبر مفترا واختلاق مقصود من نوع تلك الافتراءات التي تحدثنا عنها في مطلع البحث ، والتي قلنا ان التاريخ السياسي وتاريخ الأدب والحديث وسواها عمرت بها ؟

ان تضعيف الروايات المتهمة حساناً لا يكفي دليلا على نفي التهمة عنه . قد يكون حسان جباناً فعلا ، وتكون الروايات ضعيفة في الوقت نفسه . لقد حكمنا بالبراءة « لعدم كفاية الادلة » ، أي لضعف الروايات التي استند إليها الادعاء ما دامت هي كل الحجج التي استند إليها ، لا لأنه ثبت لدينا أن الشاعر كان شجاعاً ، أو لأننا تأكدنا من

وجود افتعال مقصود في الروايات سببه الهوا أو الغرض . ان الحكم بوجود افتعال ، هو في الواقع اتهام جديد في اتجاه معاكس ، ولكي يكون هاذا الاتهام معقولاً واهلا للتصديق ، يجب أن يفسره سبب منطقي يقبله العقل ؛ إذ بعيد أن تختلق الاحاديث أو الاخبار دونما داع من دفاع أو هجوم أو اعتداد أو تغطية . علينا أن نتساءل وأن نجيب : هل ثمة دافع لاختلاق التهم على حسان ؟ هل لأحد مصلحة في تشويه سمعته والازراء به ؟ وبعبارة اخرا ، علينا حتى يمكن الحكم باختلاق تهمة الجبن على حسان بن ثابت ان نلتمس في حياته أو ظروفه أو عصره أو اوضاع ابنائه مثلا أو حلفائه ، دافعاً منطقياً لاختلاق تهمة الجبن هاذه ، يفسر الغاية منها تفسيراً مقبولاً ، ويجعل افتعالها ممكناً ، بل مرجحاً .

ان من ابرز أسباب التحامل طبعاً الخصومة ؛ فهل كانت لحسان بن ثابت خصومات حتى يكون ثمة من يتحامل عليه ؟

ان الانطباع الأول في الأذهان عن حسان بن ثابت انه شاعر الرسول ، وصاحب الأشعار الايمانية العاطفية اللاهبة في التغني بسمو رسالته ، والمدافع المندفع المتفرغ للذب عن لواء الاسلام وحياض المسلمين. هاذا صحيح عامة لمن يقرأ الاشعار صرفاً كمادة أدبية؛ ولاكن المتصفح لسيرة حسان ولتاريخ صدر الاسلام عامة ، يدهش لكثرة العداوات التي كانت لهاذا الرجل ، وللخصومات المستمرة التي مارسها وحمل رايتها بشدة وعناد .

ان « شاعر الرسول » لم يقف نشاطه على الصراع العقائدي وعلى الدفاع اللساني الاذاعي الشعري ، بل يبدو انه كان ذا كيد كثير ،

وانه صادق وعادا ، وحالف وخالف ، وهاجم وهوجم ؛ ولئن كانت سيرته قبل الاسلام غامضة بعض الغموض ، فإن مراحل حياته واضحة بعد اعلانه اسلامه منذ ان هاجر الرسول إلى يثرب ، وهاذه المراحل تنطق كلها باستغراقه في حلبـــات الجدل والصراع ، وتصوره شاعر هجاء من خلال أبياته كشاعر عقيدة ، وتظهر الأعداء حوله كثيرين والمغيظين أكثر .

يبدو انه كان في حسان بن ثابت استعداد فطري للهجـاء وطعن الناس ، وقد شاء له ربه أن يعيش في حقبة من حقب المخاض التاريخي الحافلة التي تروج فيها بضاعته ، بضاعة الكلام واللسان القوّال اللاذع ؛ ولو كان وقف هاذه الطاقة على الخير الصرف ، وعلى الهجـاء في سبيل دفاع عقائدي مترفع ، لأراح واستراح ، ولبقي رفيعاً علياً له الاحترام وله التقدير الكثير ؛ ولاكن أخباره الصغيرة تدل على انه كان يرخص نفسه أحياناً بالتوافه ، وانه كان يُستدرج لما قد يندم عليه من ذم أو هجاء ، حتى انه أغضب رسولَ الله نفسه مرة غضباً شديداً دونما داعٍ موجب أو سبب مهـــم ، ولدرجةٍ أن الرسول رفض استقباله ثلاث مرات حين جاء يعتذر عن أشعار قالها في ذم المهاجرين [١] .

تقول اخبار حسان ان لسانه كان شيئاً غير عادي بين النــاس ، وتنقل عنه في الافتخار بهاذا اللسان الطويل —مادياً ومعنوياً— أقوال ، منها انه كان يضرب به « روثة [٢] انفه من طوله ، ويقول : والله ما

---

١ ـ هاذه الحادثة تذكرها معظم المصادر التي نقلت سيرة حسان ، وتجد تفصيلها بخاصة في الاغاني ، ج ٤ ص ١٥٨ ـ ١٦١ .
٢ ـ روثة الأنف : ارنبته .

سرني به مقول من العرب ! والله لو وضعته على شعر لحلقه أو على صخر لفلقه ! »[1] . وفي رواية أخرا انه أمسك بلسانه قائلاً لرسول الله (ص) حين دعا الانصار لنصرته باللسان كما نصروه بالسيف : « أنا لها يا رسول الله ؛ والله ما يسرني أن لي مِغولاً بين بُصْرا وصنعاء »[2] ، والمِغول السيف الدقيق ذو الحد الماضي .

هو إذاً فخور بهاذا اللسان ، متنطع لمعارك الكلام والصراع، يعتد بقدرته الهجائية ، بل ويزهو بالهجاء طابعاً له يتسم به، ففيه يرا ميدان مفخرة يُجلـّي فيه ، ونحن نظن ان حسانا ما كان ليكون غير شاعرِ هجاء لولا ان الظرف السياسي الضخم الذي عايشه جرفه وفرض عليه أن يكون شاعر عقيدة، وما كان ليتسم الا بسمةِ هجّاءةٍ مرٍّ كجرير والفَرزدق وأشباههما – لا رجل عقيدة أو سياسة أو شاعر مديح– مع فارق مهم بينه وبين جرير وأمثاله ، هو أن ألائك كانو يهجون في الغالب عدوا واحداً أو طائفة واحدة ، أما هو فقد وزع « خيرات » هجائه على كل الناس ، وزرع « مآثره » في كل ساح وميدان ، على الصعيد الديني والسياسي وعلى الصعيد الشخصي الخاص ، على الصعيد الجماعي وعلى الصعيد الفردي معاً .

أما على الصعيد الجماعي ، السياسي أو الديني ، فقد كان شاعر الخزرج قبل الاسلام في خصومتهم مع الاوس ، وفي أشعاره الخزرجية تلك – على قلـّتها بالنسبة الى باقي شعره – يبدو حسان كثير العنفوان

---

١ ـ الشعر والشعراء لابن قتيبة ، طبعة المكتبة التجارية ، ط ٢ ص ١٠٤ .

٢ ـ الاغاني ، ج ٤ ص ١٣٧ و ١٦٤ .

شديد الفخر قوي الدفاع عن قبيلة، حتى ليُخيل إليك انه يعد نفسه المسؤول عن حماية حياض قومه وعن إعلاء مفاخرهم ودفع عاديات أخصامهم، وقد كانت له مع قيس بن الخطيم - شاعر الأوس - صولات وجولات ومواقف مشهودة، حتى تعرض كل منهما لنساء الآخر، ويقال ان حساناً استعان الخنساء على هجاء قيس فرفضت .

فلما منّ الله على الانصار بالاسلام، انصهر الأوس والخزرج في بوتقة جديدة، ليصبحو جميعاً أعداء لأعداء محمد (ص)، وهنا انفسح المجال أمام حسان، وتفتحت طاقاته كاملة، فميدان المعركة هنا أرحب، وغاياتها أبعد وأعلا، وحدود القول وطرائقه أكثر ألواناً وأغنا عدة. وأعلنها ابن ثابت على قريش والمشركين حرباً ضارية لا هوادة فيها ولا لين، وانطلقت حمم اليثربي تنصب لهباً لاهباً على مكة وأرهاطها وشعرائها، يسفّه معتقداتهم، ويسخر من آلهتهم، يثلب أعراضهم، ويحطم أصنامهم، يتناول كل سري فيهم وعزيز، فما يغادره إلا شلواً مطعوناً ممزق الأوصال، ويصطاد كل كريمة من حرائرهم، فيقذفها بالقذع، ويمرغ أنوثتها بتراب، أو يعيرها بولَـد أو بوالد، ثم يستعرض مفاخرهم واحدة واحدة، فيشوه فيها ويشوه، ويوهي منها ويوهن، حتى تنقلبَ مثالبَ ومخازيَ ومعايب، فإذا أبياته سياط تقض منهم المضاجع وتقلب الجنُب، وما تشجيع النبي له بقوله : « قل وروح القدس يؤيدك » وارساله إياهُ إلى أبي بكر ليوجهه في مطاعن المهجوين، إلا دليل على ان شعره كان أثقل وطأة وأنفذ أثراً من شعرَي زميليه عبد الله بن رواحة وكعب بن مالك، وعلى انه كان أكثر - مما كانا - إيلاماً للمشركين، وإثارة للنقمة والعداوة والغضبوت .

فلما قُبض النبي (ص) وانشعبت بعده الأمة في خلافاتها - سواء في

موضوع الخلافة ، أو مقتل عثمان ، أو حرب الجمل، أو ما بعد ذالك — خاض حسان خضم هاذه الخلافات جميعاً ، مشاركاً مساهماً متحيزاً ، يؤيد فريقاً ويخاصم فريقاً أو أكثر من فريق : مدح علي بن أبي طالب — كما يذكر بعض الروايات — في حجـــة الوداع يوم غدير خم ، ثم انقلب يؤيد أخصامه في موضوع الخلافة والامامة ، وطالب علياً بدم عثمان واستثار المسلمين عليه ، ووالا في آخر أيامه معاوية بن أبي سفيان كما كان في الوقت نفسه شاعر قومه الأنصار الذين عارضو معاوية حتى هشمه الأخطل وهشمهم بأهاجيه بسبب هاذه المعارضة؛وهاكذا كانت حياته عداوة متصلة وخصومة مستمرة .

أما على الصعيد الفردي الشخصي ، فقد امتد لسانه إلى كثيرين ، ولم يتوقف على حدود الصراع المعتقدي أو الحزبي وحده،لكأن حسانا رآ في وقفهِ الخصومة على تلك الحدود وحدها هدراً لطاقاته ، أو ان في تخصيص عداوته بميادين دون ميادين تقليلاً يمس من شاعريته ، فعمل على أن يستغل مقدرته الهجائية حتى مداها الأبعد ، وأطلق لسانــه يجول في كل ميدان ويقول في كل مناسبة ، مع الجماعــات ومع الأفراد معاً ، ومع المشركين ومع المؤمنين على حد سواء .

لقد هجا ثقيفاً وعيّرها بجدها أبي رغال قائلا :

إذا الثقفي فاخركم فقولو هلمّ نعد شأن أبي رغالِ
أبوكم أخبث الآباء قدمــاً وأولاد الخبيث على مثالِ [1]

---

١ ـ ديوان حسان بن ثابت ، طبعة ليدن،ص ٣٦ ، وفي طبعة المكتبة التجارية الكبرا (تصحيح البرقوقي) : « وأنتم مشبهوه على مثال » ، ص ٣٠١ .

وندد – وهو شاعر الرسول – بالمهاجرين ، وهاجا - كما ذكرنا – قيس بن الخطيم ، وشاتم وناقض ضرار بن الخطاب الفهري وعبدالله بن الزبعرا وأبا سفيان بن الحارث وعمرو بن العاصي والنجاشي وسواهم وسواهم ، ولم يتورع – كما لم يتورعو – عن ذكر محرم ، وافحش وافحشو ، ولاكن لسانه كان بينهم من أسلط الألسنة إن لم يكن أسلطها ، لذا كانت أقواله أوجع ، والحقد عليه أعمق ، وتحيُّنُ الفرص لإيلامه والانتقام منه أكثر وأوفر ، ولذا كان كرهه عاماً تقريباً ، ولذا أيضاً رأينا رجلاً مثل الحارث بن عوف يستجير برسول الله من لسانه وهجائه وسطوة كلماته قائلا : « لو مزج البحر بشعره لمزجه » [١] .

هاذه العداوة الممضة التي قلنا انها جعلت كرهه عاماً تقريباً ، يظهر أثرها في أخباره الصغيرة المتفرقة ، التي منها مثلا : ان أُناساً في مجلس ابن عباس قالو حين جاء حسان : « جاء اللعين » دون ان يذكرو اسمه أو يصرحو به [٢] ، كأن لا حاجة إلى تعيين المقصود بكلمة اللعين لأن جميع الناس يعرفونه بهاذا النعت ؛ ومنها أن نسوة كن يَطُـفن حول الكعبة فذُكر اسمه ، فما أن سُميَ حتى سبته امرأتان من بني مخزوم وشتمتاه [٣] ، ومنها أن عبد الرحمان بن أبي بكر استنكر من أخته عائشة مرة حتى استقبالها له [٤] ، وان صفوان بن المعطل ضربه بالسيف لاشعار أو لأشياء قالها حتى كاد يقتله [٥] ، وليست هاذه كل الاخبار التي

---

١ ـ الاغاني ، ج ٤ ص ١٥٤ و ١٥٥ .
٢ ـ الاغاني ، ج ٤ ص ١٤٥ و ١٤٦ ، وتاريخ ابن عساكر ، ج ٤ ص ١٢٨ .
٣ ـ الاغاني ، ج ٤ ص ١٦٣ .
٤ ـ تاريخ ابن عساكر ، ج ٤ ص ١٢٧ .
٥ ـ الاغاني ، ج ٤ ص ١٥٥ - ١٦١ .

تصور نفرة الناس منه؛ بل ان هاذه العداوات وهاذا الكره له منذ أدرك ، يصورها حسان نفسه بقوله متحدياً مستهيناً أو شاكياً :

وأنْ لم يزلْ لي منذ أدركتُ كاشحٌ
عـدوٌّ أقاسيه وآخرُ حاسدُ [1]

. . .

هل من المستبعد بعد هاذا، وفي كل هاذا البحر المتلاطم من عداوات وخصومات ، ان يظهر من هاؤلاء الناقمين والحاقدين والموتورين الكثيرين تهمة بل تهم للانتقام من هاذا السليط والتشفي منه بها ، ألم يكن بين هاؤلاء جميعاً ناقم واحد يهون عليه تلفيق الكذب ليصم حسانا بعيب يؤذيه ويأخذ به ثأره ؟

لعل أفضل جواب على هاذا التساؤل نجده في قول لابن سلاّم عن حسان في طبقات الشعراء ، هو انه « قد حمل عليه ما لم يحمل على أحد لما تعاضهت [2] قريش واستبَّت [3] » .

إذاً ليس احتمال ذالك وارداً فقط وان العقل يصدقه ويرجحه ، بل ان الاخبار تؤكده أيضاً ، وقد جاءت كلمتا « تعاضهت »

---

١ ـ ديوان حسان بن ثابت ، طبعة المكتبة التجارية الكبرا ، ص ١١٤ .

٢ ـ تعاضهت : تشاتمت .

٣ ـ استبَّت : تبادلت السباب . راجع العبارة في طبقات الشعراء لابن سلام الجمحي ، نشره حامد عجان الحديد الكتبي ، ص ٨٠ .

و « استبت » توضحان بجلاء أن المقصود من قوله « حمل عليه » الافتراء والتجني، لا ما قد يخيّل إلى بعض من وضع أشعار مثلاً ونسبتها إليه؛ ولم يكتف الخبر بأن يصدق ظننا في وجود تحامل عليه وفي تلفيق التهم له ، بل جعله مظلوماً أكثر من كل الذين ظلمو ، ومحمولاً عليه « ما لم يحمل على أحد » .

فمن أية جهة من هاذه الجهات المعادية صدرت التهمة على حسان ؟

لا أحد يستطيع أن يحكم . الكل أهل لأن يُتهم بهاذا الافتراء ، ولا أحد ينزه عن ذالك ؛ على أن اطلالة آل الزبير في إسناد كل من هاذه الروايات المتهمة المتقدمة ، يجعلني أميل إلى التفتيش عن مفتاح سر هاذه التهمة في الموقف الذي وقفه حسان من أم المؤمنين عائشة (رض) في حديث الافك ، أو في مساندته للأمويين في اعتلائهم سدة الخلافة بينما أبناء الزبير يعملون لتحويل قيادها إليهم هم .

. . .

وخلاصة حديث الافك أن السيدة عائشة (رض) فقدت أثناء العودة من غزوة بني قينقاع عقداً لهـا ، فتأخرت تفتش عنه ، ولما أقلعت قافلة المسلمين — وكانت حاطة لاستراحة — حمل الموكلون بها هودجها ظانين انها فيه وسارو دون أن ينتبهو لتخلفها . وكان صفوان بن المعطل يتأخر عن المسلمين لينظر ما يتخلف عنهم ويجمع سقطهم ، فرآ عائشة متخلفة فأركبها بعيره وسار هو ، فلما عاد بها أمام الناس ورأوهما عائدَين وحيدين ، تأولو عليهما وتحدثو فيهما بالافك ، حتى نزل

الوحي بتبرئة أم المؤمنين وتنزيهها [١] .

ولقد شغل حديث الافك هاذا المسلمين أمداً ، ويرا بعض المؤرخين أن ذيوله امتدت إلى ما بعد عهد الرسول ، لانهم ذهبو إلى ان حرب الجمل هي بعض نتائجه ، ونحن لا نستبعد أن تكون تهمة الجبن لحسان من نتائج هاذا الحديث أيضاً .

ذالك أن حسان بن ثابت كان أحد ثلاثة تناولو أم المؤمنين بألسنتهم وتحاملو عليها ، فتجنو وآلمو ، حتى جلدهمُ الرسول حداً بعد ظهور براءة عائشة ثمانين ثمانين [٢] ، وهاؤلاء الثلاثـة هم : مِسْطح بن أُثاثة ، وحِمْنة بنت جحش ، و .. حسان بن ثابت [٣] .

أما مسطح بن أثاثة فكان ذا قربا لأبي بكر الصديـق ، وكان مسناً ضعيف الحال ، فكان أبو بكر يبره ويمده بإحسان ، فلما أشاع في ابنته عائشة ما أشاع ، أقسم أبو بكر ألا يعطيه شيئـاً . ونزلت بعدئذٍ آية توصي بالعفو والغفران ، فعفـا أبو بكر وعاد إلى سابق رفده للرجل .

وإما حمنة بنت جحش فقد عللت عائشة (رض) موقفها منها في حديث الافك فقالت : « ان اختهـا زينب بنت جحش كانت عند

---

١ ـ تجد تفاصيل حديث الافك في كتب السيرة كلهـا ، وقد اعتمدنا بخاصة على سيرة ابن هشام . راجع ج ٣ ص ٣٠٩ ـ ٣٢٩ .

٢ ـ اسد الغابة ، ج ٢ ص ٦ .

٣ ـ وقيل ان ممن تجنو ايضاً عبد بن أُبَيّ بن سلول .

رسول الله صلا الله عليه وسلم ، ولم تكن بين نسائه امرأة تناصيني [١] في المنزلة عنده غيرها ، فأما زينب فعصمها الله تعالا بدينها فلم تقل الا خيراً ، واما حمنة بنت جحش فأشاعت من ذالك ما اشاعت ، تضادّني لاختها ، فشقيت بذالك » [٢] .

واما حسان بن ثابت فيبدو ان ام المؤمنين غفرت له زلته في الافك ، وكان لهاذا الغفران عدة عوامل مساعدة ، على رأسها ان حساناً مدحها معتذراً مستقيلاً ، واثنا على عفتها وسجاياها ، ومنها انه التقا معها في الخط السياسي ، وبخاصة بعد مقتل الخليفة عثمان ، ومنها شيخوخة لحسان وانية عمياء ، استحق معها العطف والرثاء . بل ان الاخبار تجعل عائشة (رض) تصل بغفرانها إلى ان تدافع عن حسان ، وان تذكر الناس بمدائحه للرسول ، وان تجلسه على وثير الوسائد أو في كريم المواضع [٣] . ومع ذالك ، مع كل هاذه الاخبار التي تُظهر ان السيدة عائشة طرحت من حسابها موقف حسان البعيد عن اللياقة ، فان هناك تعبيرات عفوية صدرت عن ام المؤمنين ، تنم عن ان جرح الكرامة كان اعمق في نفسها من ان يُنسا قط ، فهي مثلاً تعبر مرة بما يشبه الشماتة بعماه [٤] ، وهي تعلق على شعر له ينزهها فيه عن الزلل ويمدحها ببعدها عن الغيبة والنهش في كرامات الناس بقولها : « ولاكنك انت لست كذلك » [٤] .

---

١ ـ تناصيني ، من المناصاة : المساواة . وقيل ايضاً : تناصبني .

٢ ـ السيرة ، ج ٣ ص ٣١٢ و ٣١٣ .

٣ ـ راجع أخبار تكريم عائشة لحسان ودفاعها عنه وثنائها عليه في الاغاني ، ج ٤ ص ١٦٣ و ١٦٤ .

٤ ـ راجع تفصيل القصة في الأغاني ج ٤ ص ١٥٣ .

. . .

أراني الآن أصل الى ما يربط بين حديث الافك هاذا وبين تهمة الجبن التي لحقت حساناً في التاريخ ، والتي حدّث بأخبارها رواة ثلاثة من بيت واحد ، هم عبد الله بن الزبير ، وولده (عباد بن عبد الله) وابن اخيه (عبد الله بن مصعب) ؛أما هاذا الرابط فهو أن ابناء الزبير كانو أبناء أُخت عائشة ، لان الزبير بن العوام كان متزوجاً من أختها اسماء بنت ابي بكر . هل بعيد من اسماء وابنائها ان ينقمو على حسان وزميله « مسطح » « وحمنة » هاذه الشائعة المؤلمة التي ألحقوها بعزيزتهم ام المؤمنين ؟ ألم تحدث عائشة نفسها بأن حمنة ضادتها انتصاراً لاختها زينب ؟ فما المانع من أن تُضادّ اسماءُ حسانا والآخرين انتصاراً لاختها عائشة ، واذا كان والد اسماء يمنع رفده عن مسطح الفقير غيظاً وغضباً ، واخوها عبد الرحمان يستنكر حتى استقبالها لحسان الأعما المتهدم شيخوخة ، افليس طبيعياً ان تنفعل لاختها — هي الانثا — انفعال ابيها واخيها واكثر ؟

ولقد حق لابناء الزبير ان ينقمو على حسان بن ثابت خاصة موقفاً آخر له زاد به زميليه مسطحاً وحمنة « فضلاً » عندهم ، فاذا هم لم يضادوه لخالتهم ،ففي ذالك الموقف الآخر دافع كاف لعداوته والطعن فيه ، هو اندفاعه العنيف في تأييد الامويين بعد مقتل عثمان ، لان ابناء الزبير كانو ايضاً من الطامعين في « نعيم » الخلافة والحكم — وقد كانت خلافة عبد الله بن الزبير في الحجاز ، وقيام اخيه مصعب بن الزبير بأمر العراق ،حقبة في التاريخ الاسلامي الأول حافلة بالاحداث الجسام معروفة — فلم يكن يوافقهم من شاعر كحسان ان يرسخ الحكم الأموي ويثبته ، جاعلا من الامويين أصحاب حق شرعي في الخلافة .

. . .

هاذا ولا يمكن - في هاذا الشأن - تجاوز ابناء الزبير دون التحدث عن « عروة » :

كان لعبد الله بن الزبير واخيه مصعب اخ يختلف عنهما نهجـاً في العيش والتصرف، هو عروة بن الزبير الذي لم تستهوه السياسة والحكم، ولم يسعَ كأخويه الى مُلك أو سلطان ـ ولعله لجـأ الى هاذا السبيل لشعوره بالعجز عن الوصول ـ بـل تفرغ للرواية ونقل الاحاديث ، والذي ساعد على الأخـذ بحديثه وروايته عند كثيرين من معاصريه والذين تلـوهم ـ رغم وضوح الاختلاق والوضع في أحاديثه احياناً [١] ـ انه كان من جهـة الأب حفيدَ صفية عمة النبي ، وابنَ الزبير بن العوام الصحابي المعروف المقاتل مع رسول الله، ومن جهة الام حفيد ابي بكر وابن أخت عائشة (رض) ، وانه عايش اعلام الجيل الصحابي الاول ، وعاين الاحداث الجسام في العهود الاسلامية الأولا ، وقد روا احاديث نسبها الى أبيه والى خالته ام المؤمنين ، ونقـل عنه عدد من الرواة اللاحقين واكثرو ، منهم : ابن اسحاق والواقدي والطبري وسواهم .

أليس غريباً ان عروة هاذا رغم كثرة ما سمع وحفظ وحـدث ، ورغم انه ذكر حسان بن ثابت في احاديثه ، « لم يسمع » حديث اخيه عبد الله عن ذكرياته يوم الخندق ، ولم يبلغه ما بلغ ابني اخويه [٢] من حديث جدته صفية عن موقف حسان في ذالك اليوم ، فلم يذكر في

١ ـ راجع ما كتبه الشيخ عبد الله نعمة في كتابه « روح التشيع » (ص ١٢٥ و١٢٦) عن استعداد هاذا « الفقيه » لوضع الاكاذيب .

٢ ـ عباد بن عبد الله بن الزبير ، وعبد الله بن مصعب بن الزبير .

احاديثه قصة الوتد ، ولم يشر الى حديث قتل صفية لليهودي ، بل ولم ينقل عنهما او عن سواهما اية قصة اخرا او خبر يدل على جبن عن حسان بن ثابت ؟ !

هل هاذا طبيعي ؟ عروة المختص بالتحديث ، والمتحري للاخبار والوقائع ، والذي حدث خاصة باخبار الهجرة وحروب الرسول مع المشركين ، فعرض التفاصيل ، وتقصّا الصغائر ، يتجاهل قصة عامرة كهاذه تتضمن مفخرة كبيرة لجدته ؟! ماذا يعني هاذا ؟ هل يعني الا واحداً من اثنين: إما أن عبد الله بن الزبير لم يحدّث بهاذا الحديث وان الرواية المنسوبة اليه مكذوبة من اساسها (وكذا الرواية المنسوبة الى الى ابنه عباد نقلاً عن صفية) ، وإما أن عروة رأى في حديث اخيه السياسي عن وقائع أُطم « فارع » يوم الخندق ، روايةً هشّةً بيّنةَ الضعف ، اذا لم نقل كذبة مفضوحة ، فتجاهلها واهملها ؟؟!

٩

وبعد هاذا كله ...

دعونا نتجاهل كل النقاط والاحتجاجات المتقدمة ؛ لنفرضْ ان الروايات المنسوبة إلى آل الزبير صادرة حقاً عنهم ، ولنتجاهل مناقضة بعضها احياناً للواقع التاريخي كله ، ولنحسن الظن بأخصام حسان فننزههم عن امكانية اختلاق الاحاديث وافتعال التهم (لِلَّعين) حسان ؛ ولاكن ، أيمكن — وحسان على كل هاذا الجبن المعيب — ألاّ يعيره خصومه بهاذه الصفة ؟ هل أبقا شاعرٌ في مهجوٍ خصلة شائنة فلم يستغلها ؟ أيمكن إهمال عيب بارز كهاذا في حين كانو احياناً يختلقون المعايب اختلاقاً ولو لم تكن ؟

مثلُ ذاك الشامت الجذلانِ مثلاً ، الذي قال في حسان وحمنة ومسطح يوم جُلدو حدّهم في حديث الافك :

لقد ذاق حسانُ الذي كان اهلَه وحمنةُ ، اذ قالو هجيراً ، ومسطحُ[1]

أما كان جديراً أن يشهّر بحسان جباناً ، وان يعيره ويضخم عيبه ويجسمه ويكثر من ترداده ؟

مثل ابي سفيان بن الحارث الذي يقول لحسان :

ابوك ابو سوء وخالُك مثلُهُ ولستَ بخيرٍ من ابيكَ وخالِكا
وإن احق الناس الا تلومَه على اللؤم مَن ألفا أباه كذالكا[2]

كيف يعفيه في اهاجيه من عابة الجبن ، فيتخلا عن سلاح ضخم يستخدمه في تعيير خصمه حسان وتحقيره واغاظته اذا كان جباناً ، والجبن في ذالك المجتمع القبلي وفي تلك الحقبة الحربية من أشد التهم وارذل المعايب ؟

واقوال قيس بن الخطيم ، ونقائض عبد الله بن الزبعرا ، واهاجي ضرار بن الخطاب ، وتلك الحملات الشداد الكثار في اشعار النجاشي وعمرو بن العاصي والاخطل وسواهم وسواهم — والتي لو اردنا كتابة بعض ضئيل منها لشط بنا المدا وطال البحث — لمَ خلت حتى ولو من اشارة عارضة الى خلة مزرية كهاذه في شاعر الرسول لو كانت حقاً موجودة ؟؟ ام ان القصائد والابيات الكثيرة التي تعرض فيها هاؤلاء

---

١ ـ السيرة ، ج ٣ ص ٣٢١ .
٢ ـ طبقات الشعراء لابن سلام ، ص ٩٧ .

لجبن حسان ، ضاعت وحدها من اشعارهم ؟!

اذا آمنا — ومن حقنا ان نؤمن — ان اشعار اخصامه شاهد قوي على صحة التهمة او كذبها ، كان من حقنا ان نحكم بكذب التهمة ، لان اشعار هاؤلاء الاخصام — لسوء الحظ أو لحسنه — لم تتضمن هاذه الادانة للشاعر المقطوع الاكحل الغائب عن ساحات الحروب .

. . .

يعزينا حقاً عن ظهور الاخبار المختلَقة في الحديث والتاريخ والادب ، ان التاريخ عرف الى جانب الاغاليط الكثيرة التي ظهرت ، علماء محققين ، ونقاداً عُرفو بالاناة والدقة والتمعن العلمي الرصين ، فنقلو — إذ نقلو — متثبتين ، وحكمو — اذ نقدو — منصفين ، وتوخو — إذ تحرو — ان يتوصلو الى الحقيقة التاريخية صرفاً خالصة لا يأتيها الباطل .

وقد اسلفنا ان بعض هاؤلاء وفيهم ابو عمر والسهيلي والخشني قد شكّو في الحديث المنسوب الى صفية عن جبن حسان وقتلها اليهودي لانقطاع الاسناد ، ونضيف هنا ان النقطة الاخيرة التي اثرناها — أي عدم تعرض اخصامه لموضوع جبنه وعدم تعييرهم له به — لفتتهم ايضاً واثارت دهشتهم ، و — التالي — عززت شكهم بضعف الحديث ، بل حكمو باصطناعه . ولعل من المستحسن هنا نقل بعض اقوالهم في هاذا الموضوع للتدليل ولاعطاء فكرة ، وقد يكون افضل تلك الاقوال قول السهيلي (الذي نقلتُ قبلاً بعضه) لجمعه بين البساطة والاختصار . قال السهيلي في « الروض الانف » تعليقاً على القصة التي ينسبها ابن اسحاق الى صفية عن جبن حسان وقتلها اليهودي يوم الخندق :

« ومجمل هاذا الحديث عند الناس على ان حسان كان جباناً شديد

الجبن . وقد رفع هاذا بعضُ العلماء وانكره ، وذالك انـه حديث منقطع الاسناد ، ولو صح هاذا لهُجي به حسان ، فانـه كان يهاجي الشعراء كضرار وابن الزبعـرا وغيرهما ، وكانو يناقضونه ويردون عليه ، فما عيرّه احد منهم بجبن ولا وسمه به ، فدل هاذا على ضعف حديث ابن اسحاق ؛ وان صح فلعـل حسان ان يكون معتـلا في ذالك اليوم بعلة منعته من شهود القتال ... » [١]

وفي المعاصرين أيضاً دهش الأستاذ محمد خلف الله من أن احداً من اخصامه — وما أكثرهم — لم يعيره بالجبن ، فجعله ذالك يطالب بدرس هاذه الصفة وتحقيقها شاكاً بصحتها . إنه يقول بعد نقله قصص صفية والوتد وشعر حسان الذي أضحك الرسول : « وهاذه صفة تحتاج في الواقع إلى تحقيق ، ومن الغريب أن احـداً من خصومه على كثرتهم لم يعيره بها ، وكان حقها أن تكون اولا القذائف ضد شاعر يتغنا ببلاء المسلمين في الحروب ويعير خصمه من المشركين [٢] بأنه

ترك الاحبةَ أنْ يقاتل دونَهم ونجا برأس طِمِرّةٍ ولجامِ »[٣] .

. . .

هناك تفسير طريف لسكوت الشعراء عن تعيير حسان بالجبن ، هو

---

١ ـ نقلا عن حاشية السيرة ، ج ٣ ص ٢٣٩ و ٢٤٠ .

٢ ـ الخصم الذي يقصده الاستاذ خلف الله ، والذي قال حسان فيه هاذا البيت معيراً إياه بالفرار ، هو الحارث بن هشام الذي فرّ من المعركة في يوم بدر .

٣ ـ مجلة الثقافة ، السنة ٥ العدد ٢١١ ص ٢٧ .

٤ ـ نقلا عن حاشية السيرة ،ج ٣ ص ٢٤٠ .

قول ابن السراج : « سكوت الشعراء عن تعييره بذالك من أعـــلام النبوة ، لأنه شاعره صلا الله عليه وسلم » [٤] ، فهاذا قول عاطفي سافج، لا أراني عليه بحاجـة الى تعليق كثير ، لأن كثيرين ممن خاصمو حسانا وكانو اهلا لتعييره ، لم يكونو يؤمنون بنبوة رسول الله (ص) ، وإذ كانو يذمون حتى النبي نفسه ، فهـــل يمكن ان يتهيبو أو يحترمو شاعره؟ إن المسلمين انفسهم لم يحترمو في حسان هاذا المقام المعنوي الذي حظي به ، فهاجموه وهجوه في عهد الرسول وبعده ، بل ان صفوان بن المعطل حاول قتله مرة ، حين لحقه بالسيف فأدركه داخلا بيته وضربه حتى شق قفاه بالسيف ، وذالك بعد أبيات قالها طعنــاً بالمهاجرين ، فتعلل صفوان بها ذريعة لأخذ ثاره منه على مـا تأوله عليه في حديث الافك [١] .

أما إذا أردنا أن نحمّل كلام ابن السراج فوق ما يحتمل ، ونفسره بأنه يقصد أن هاذه « معجزة » خص الله بها حسانا لأنـــه كان شاعر الرسول ، فلم يلهم احداً أن ينظم فيها ، فإننا نتساءل : لم وقفت هاذه المعجزة على ناحية الجبن وحدها، ولم تنقذه من إقذاع وإفحاش وحملات قاسية كان بعضها اشد عليه احياناً من أن يقال له « يا جبان » ، ومن اهاج موجعة ليس أزراها مثلا قول الأخطل :

وإذا نسبتَ ابن الفريعة خلتَه كالجحش بين حمارة وحمار [٢].

. . .

١ ــ الأغاني ، ج ٤ ص ١٥٦ .

٢ ــ الفريعة : أم حسان بن ثابت ، وكان حسان ينادى بهاذه النسبة ، كما كان يصف نفسه بها أيضاً .

١٠

وبعد

ان الواجب العلمي يقتضي أن نفتش خلال أبيات الشاعر وعبر ديوانه عن مؤيد أو ناقض لظن وارد عنه أو رأي قيل فيه، لأن الشعر هو المصور الصادق لشخصية الشاعر الحقيقية. الشعر ابن المناسبات وسجل العواطف والخلجات والأحوال، والمعبر الاصدق عن واقع الأحاسيس وحقيقة الأفكار التي تعتمل في نفس الشاعر، وتكوّن عناصر شخصيته ومقوماتها. وإذا كان الخبر خاضعاً للشك، وإذا كان القول المنسوب إلى الشاعر عرضة للتصديق والتكذيب، وإذا كان ما يُظن فيه هو تقديرات تحتمل الخطأ والصواب، فالشعر هو اعتراف الشاعر، والقول الوحيد الثابت أنه صادر عنه، بل هو الاعتراف الفاضح احياناً حتى لما لم يشأ صاحبه ان يظهره. إن له من القوة إذاً فوق ما له منها الخبر المنقول، لذا وجب في كل دراسة تتناول أديباً ما الرجوعُ إلى آثاره والمتون الصادرة عنه، بل وأن يكون ذالك أحياناً قبل الرجوع إلى سيرته وظروف حياته.

وقد فعل هاذا مثلا الأستاذ محمد خلف الله – وحق له – في دراسته الاجمالية المسلسلة عن حسان، فربط بين اشعاره وبعض الأخبار عنه، وقال مثلا في حديثه عن حروب الخزرج – رهط حسان – مع الأوس أو مع اليهود قبل الأسلام: « ومن الجدير بالملاحظة هنا أن شاعرنا لا يفتخر بلسانه فحسب، ولاكن بسيفه أيضاً. يقول في قصيدته التي يعدها صاحب « الجمهرة » من « المذهبات »:

لساني وسيفي صارمان كلاهما ويبلغ ما لا يبلغ السيفَ مذودي»[١]

ويقدر من ذالك أن يكون لحسان سابق ماض في الوقائع والحروب .

ومع ذالك، مع تسليمي بقوة دراسة النص الشعري مادةً للتحقيق، ورغم إيماني بوجوب القيام بهاذه الدراسة ليكون التحقيق وافياً، فانني فضلت أن اضرب هنا صفحاً عن هاذا النص ما دام الموضوعُ موضوعَ تهمة يحاكَم بها الشاعر، وما دامت اشعاره التي تمثل رأيه لن تعدو أن تكون افتخاراً قد يقوله الشجاع والجبان معاً . إن أبيات الشاعر اعتراف «له من القيمة فوق ما للخبر» في محاكمة أدبية تحقيقية، حين تصور هاذه الأبيات إدانة للشاعر وتفضح نقصاً فيه، أما وان حسان بن ثابت كان — كما أشرنا كثير التفاخر والادعاء في شعره، وكان يصور نفسه بطلا مقداماً يفري الصفوف ويفرق الجموع و«يغدو امام القوم منتطقاً» بالصوارم البيض، فان أشعاره لن تكون لنا مستنداً ولن يؤخذ بها حجة . إنها ادعاءات متهم لن يعترف على نفسه طبعاً بالجبن المزري؛ هي رواية لطرف في القضية وذي مصلحة، فشهادته مجروحة واقواله ضعيفة لا قيمة لها . من هاذه الزاوية، رأيت تجاهل اقوال حسان وتجاوز اشعاره الملآ بالافتخار الكثير، لأني لا أظن أن هاذه الاشعار ستمدنا بدليل بعد « المرجحات » التي قدمنا لنفي التهمة عنه .

. . .

على اني استميح القارىء عذراً إذا أجزت لنفسي أن اوقف بصورة

---

١ ـ الثقافة، س ٥، ع ٢٢٠ ص ٦ .

خاصة عند هاذا البيت الذي أحس بعطف خاص يعتمل في اعماقي على قائله ، والذي يخاطب حسان فيه صاحبته (شعثاء) التي ذكرها كثيراً في اشعاره :

لعمرو أبيك الخير «يا شعث» ما نبا علي لساني في الحروب ولا يدي

ان الذي استوقفني لا قوله إنه جمع اليد إلى اللسان ، ولاكن هاذا القَسمَ الحار الذي يؤكد به مُدّعاه ، هاذه اللهجة العاطفية التي تنم عن تحرق وألم ، لكأن صاحبها لم يعد يجد ما يرد به عنه تجنياً ظالماً هو منه براء ، فلجأ إلى القسم ، إلى العاطفة ، إلى استصراخ الوجدان ، ليحمل على تصديقه !!

لعمرو أبيك الخير يا « شعث » ما نبا علي . . . . كلاهما

ترا ، هل كان حسان بهاذا البيت ينفي هاذه الشائعة الجائرة بالذات ؟ أهاذا إذاً نفي أم هو شكوا ؟ أم تراه يثور أحياناً حتى على الشكوا ، فيتعالا على متهميه المتجنين لؤماً ، اللاحيه بظهر الغيب كذباً وتخرصاً ، فيصرخ بغيظ :

ما أبالي أنبّ بالحزن تيسٌ أم لحاني بظهر غيب لئيمُ

وبماذا يلحون حساناً ؟ أبالجبن ؟ ولاكن حسانا ليس المهاجم الوحيد في التاريخ ، ليس الأول وليس الأخير ! لقد اتُّهم غيره بدينه ؛ وهناك من قادته التهم إلى حتفه ، وهاذا بريء وذاك مظلوم ، والتاريخ بأمثاله واشباههم مليء ، فما اصدقه فيهم وفي نفسه حين يقول وكأنه لا يشير الا إلى تهمة الجبن هاذه بالذات :

وانّ امرءاً يمسي ويصبح سالماً من الناس — الا ما جَنا — إذاً لسعيد

●

المصادر والمراجع

ابن الأثير (عز الدين أبو الحسن علي) : **اسد الغابة**. طبعة جمعية المعارف.

ابن سلام ، الجمحي البصري (محمد) ، المتوفا سنة ٢٣٢ هـ : **طبقات الشعراء**. نشره حامد عجان الحديد الكتبي . مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر . بدون تاريخ .

ابن عساكر : الحافظ الكبير ثقة الدين (أبو القاسم علي بن الحسين بن هبة بن عبد الله بن الحسين) الشافعي : **التاريخ الكبير**. اعتنا بترتيبه وتصحيحه الشيخ عبد القادر افندي بدران. مطبعة روضة الشام سنة ١٣٣١ .

ابن قتيبة (أبو عبد الله محمد بن مسلم) : **الشعر والشعراء** . طبعة المكتبة التجارية لصاحبها مصطفا محمد .

ابن قتيبة (أبو عبد الله محمد بن مسلم) : **المعارف** . طبعة وستنفلد ، گوتنگن ١٨٥٠ .

ابن هشام : **السيرة** النبوية . حققها وضبطها وشرحها ووضع فهارسها مصطفا السقا وابراهيم الابياري وعبد الحفيظ شلبي — مطبعة مصطفا البابي الحلبي واولاده بمصر . ١٣٥٥ هـ . ١٩٣٦ م .

أبو الفرج الاصبهاني : **الأغاني** . مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة . الطبعة الأولا ١٣٥٠ هـ. ١٩٣١ م .

الأميني (الشيخ عبد الحسين) : **الغدير** . الطبعة الاولا . طهران.

البرقوقي (عبد الرحمان) : **شرح ديوان حسان بن ثابت الانصاري** . وضعه وضبط الديوان وصححه. منشورات المكتبة التجارية الكبرا . القاهرة ١٣٤٧ هـ . ١٩٢٩ م .

البستاني (فؤاد افرام) : **حسان بن ثابت**. سلسلة الروائع رقم ٣٣ . الطبعة الثانية . المطبعة الكاثوليكية ببيروت . ١٩٥٢ م.

حسان بن ثابت : **الديوان** . طبعة ليدن ، وطبعة المكتبة التجارية الكبرا .

خلف الله (محمد) : دراسة متسلسلة عن حسان بن ثابت في مجلة **الثقافة**. السنة ٥ .

الزركلي (خير الدين) : **الأعلام** . الطبعة الثانية .

الطباع (عبد الله أنيس) : **شاعر النبي حسان بن ثابت الانصاري**. سلسلة الشعراء الاعلام . دراسة ونقد ومنتخبات . مكتبة المعارف ببيروت . ١٩٥٥ .

طلس (أسعد) والكيلاني (ابراهيم) : **الادباء العشرة** . منشورات المكتبة العمومية . مطبعة الثبات بدمشق ١٩٤٠ م .

عبد القادر بن عمر ، البغدادي ، نزيل القاهرة ، المولود سنة ١٠٣٠هـ. المتوفا بالقاهرة ١٠٧٩ هـ : **خزانة الأدب ، ولب الباب لسان العرب**. وهو شرح على شواهد شرح الكافية للرضي .

الجزء الأول . صححه وعلق عليه جماعة من أفاضل العلماء وأشرف على طبعه ووضع فهارسه محمد محيي الدين عبد الحميد . منشورات « دار العصور للطبع والنشر » بمصر . أبريل ١٩٢٩ .

الكناني (خلدون) : **حسان بن ثابت** . محاضرة مطبوعة . عنيت بنشره مكتبة عرفة بدمشق . مطبعة الترقي ١٣٦٢ هـ . ١٩٤٣ م .

اللواساني (السيد حسن الحسيني) : **تاريخ النبي احمد (ص)** . مطبعة العرفان . صيدا ١٣٥٩ هـ (١٩٤٠ م).

نعمة (الشيخ عبدالله) : **روح التشيّع** . منشورات دار الفكر اللبناني بيروت ١٤٠٥ هـ. ١٩٨٥ م.



علامات استفهام
حول بعض كتب "الآداب"
المنسوبة إلى ابن المقفع



١

يُنسب الى عبد الله بن المقفع عدد من الكتب الاخلاقية والأدبية والفلسفية والسياسية والتاريخية والقصصية الرمزية ، أوردتها المصادر القديمة المختلفة ، كـ « الفهرست » لابن النديم ، و « مروج الذهب » للمسعودي ، و « اختيار المنظوم والمنثور » لابن طيفور ، و « وفيات الاعيان » لابن خلكان وسواها .

الا ان هاذه الكتب الكثيرة التي يرد ذكرها في تلك المراجع متعددةَ الاغراض متباينةَ الموضوعات ، مفقودٌ معظمها اليوم ، وما بين ايدينا منها لا يعدو الثلاثة او الاربعة ، أشهرها طبعاً « كليلة ودمنة » المعروف الذائع الصيت ، وباقيها كتب في المواعظ والكلمات الحكمية القصار ، طُبعت تحت اسماء « الادب الكبير » و « الادب الصغير » و « الدرة اليتيمة » و « رسالة الصحابة » . هاذا وقد ظهرت مؤخراً ، واول مرة بالعربية ، رسالة منسوبة الى ابن المقفع ، كانت تُرجمت الى الفارسية في القرن الهجري السابع باسلوب الفيلسوف النجومي الشهير نصير الدين الطوسي ، ثم فُقد الاصل العربي ، وبقيت الترجمة الفارسية التي ظهرت مطبوعة في ايران أول مرة سنة ١٣٥٢ هـ (١٩٣٤ م) ، وعنها ترجمت – ثانية – الى العربية وظهرت (كما ألمحنا) أواخر العام ١٩٦٢ م ؛ واسم هاذه الرسالة

« الادب الوجيز للولد الصغير » .

وفي « اخبار عبد الله بن المقفع » في الفهرست ، يعد له ابن النديم ثمانية كتب ، منها في موضوع الادب – او الآداب – اربعة هي :

١ – كتاب آيين نامه في الآيين [1] .
٢ – كتاب الآداب الكبير .
٣ – كتاب الادب الصغير .
٤ – كتاب اليتيمة في الرسائل [2]

ويلاحظ في هاذه التسميات :

اولاً : أن ليس في هاذه المجموعة ذكرٌ لكتاب « الادب الكبير » ، بل ان كلمة « الادب » جاءت بالجمع : كتاب الآداب الكبير .

ثانياً : ان اسم « اليتيمة في الرسائل » قد حُرّف بعداً الى « الدرة اليتيمة » ، فأسقِطت عبـــارة « في الرسائل » التي تشير الى موضوع الكتاب ، وزيدت كلمة « الدرة » التي تترادف عادة مع كلمة « اليتيمة » في التعبير ، تدليلاً على تفرد كتابٍ أو أثرٍ ما في موضوعه او حسنه .

ثالثاً : لم يأت في هاذه اللائحة اسم « الادب الوجيز للولد الصغير » ولا اسم « رسالة الصحابة » .

---

١ ـ ظهرت في المتن بنسخة فلوگل « في الأصر » ، ويذكر في الحواشي انها في إحدا النسخ « في الادس » ، اما في نسخة رضا تجدد (ص ١٣٢) فهي « الأيين » ، والراجح عندنا انها كما ذكرنا ، وسنتحدث بعداً عن هاذه الكلمة .

٢ ـ الفهرست ، طبعة فلوگل ، ص ١١٨ . طبعة تجدد ، ص ١٣٢

٢

وقد لَفتَ النظر الى الملحوظة الاولا ، المحققُ العالم المرحوم عباس اقبال[١] ، فنبه الى ان المصادر القديمة لم تذكر كتاباً لابن المقفع باسم « الادب الكبير » ؛ وقال في حديثه عما سماه ابن النديم « الآداب الكبير » :

« لا نعرف السبب في ان جميع طابعي الكتاب في مصر والشام ، ضبطو اسمه « الادب الكبير » خلافاً لما ضبطه ابن قتيبة وابن النديم اللذان يسميان الكتاب في كل الموارد (الآداب الكبير) و (الآداب) لابن المقفع »[٢] .

ولعل السبب الذي تساءل عنه عباس اقبال هو ورود اسم « الادب الصغير » بعد الآداب الكبير ، مما جعلهم يعتقدون ان الاسم واحد لكتابين متماثلين ، احدهما مبسط او ذو حجم كبير ، والثاني مختصر او صغير الحجم ، وما دام الثاني هو الادب الصغير ، فالأول هو اذاً الادب الكبير. وبديهي ان كلمتي الكبير والصغير هنا وصف للكتاب ، لا للادب او الآداب .

والواقع ان اطلاق اسم واحد على كتابين كبير وصغير ، تقليدٌ قديم في دنيا التأليف والتصنيف باللغة العربية ، وكثيرة هي الكتب التي ُكتبت لها ملخصات بعد وضعها ، فمُيز بين الاصل وبين خلاصته بأن

---

١ ـ من المحققين البارزين في النصف الاول من هاذا القرن . له عـدد من الكتب التحقيقية والبحوث الدراسية العميقة ، وقد كان يُصدر مجلة ادبية رفيعة اسمها « ياد گار » . توفي عام ١٩٥٥ .

٢ ـ شرح حال عبد الله بن مقفع فارسى ، ص ٥٧ .

أُطلق على الأول وصف « الكبير » وعلى الثاني « الصغير » ، كما ان كتباً أُخرا شُرحت او فصلت بعد وضعها مختصرة ، فسمي واحدها بعد التفصيل او التبسيط « المطوّل » او « المبسط » او « الكبير » او « الاكبر » بالتفضيل .. الخ .

ومن يتصفح « الفهرست » مثلاً ، أو سواه من المراجع القديمة ، يقف على الكثير جداً من الكتب التى تحمل نعت الكبير او الصغير او اشباههما ، نذكر منها على سبيل المثال – لا الحصر – ما يلي :

كتاب البلدان الكبير و كتاب البلدان الصغير [١] .
كتاب المثالب الصغير و كتاب المثالب الكبير [٢] .
تاريخ الاشراف الكبير وتاريخ الاشراف الصغير [٣] .
كتاب الشمس الاكبر و كتاب الشمس الاصغر [٤] .

كتاب الاصول الكبير في الصنعة و كتاب الاصول الصغير في الصنعة ايضاً [٥] .

---

١ ـ الفهرست ، ص ٩٧ . طبعة تجدد ، ص ١٠٩
٢ ـ الفهرست ، ص ٩٩ . « تجدد ، ص ١١٢
٣ ـ الفهرست ، ص ١٠٠ .
٤ ـ الفهرست ، ص ٣٥٧ . طبعة تجدد ، ص ٤٢٢
٥ ـ الفهرست ، ص ٣٥٨ . وثمة غير هاذه في الفهرست كتب أخرا «مزدوجة» مثل كتاب السياسة الكبير وكتاب السياسة الصغير (في الصفحتين ١٣٨ و ٢٦٢)، كتاب الجامع الكبير وكتاب الجامع الصغير (في الصفحة ١٧٤) ، كتاب الابواب الكبير وكتاب الابواب الصغير (ص ١٧٤) ، كتاب الشروط الكبير وكتاب الشروط الصغير (ص ٢٠٨) ، كتاب التاريخ الكبير وكتاب التاريخ الصغير (ص ٢٣٠) ، كتاب الحائر الكبير وكتاب الحائر الصغير (ص ٣٥٥)، كتاب العمالقة الكبير وكتاب العمالقة الصغير (ص ٣٥٥ و ٣٥٦) .

بل هناك كتابان اكثر مطابقة لحالة الكتابين المحتملين هنـــا لابن المقفع، هما « كتاب الآداب الكبير وكتاب الآداب الصغير للمروزي »[1].

كما ان ابن النديم يورد في مكان آخر عبارة تـــدل اكثر على رواج هاذا النوع من التقسيم بين الكتب ، وذالك حيث يقـــول : « قال ابو موسا : ألفت [2] ثلاثمائة كتاب في الفلسفة ، والفتُ وثلاثمائة كتاب في الحيل ... والفت كتاباً [3] صغاراً وكباراً » [4] .

هاذا الطباق او التضاد، يوحي ان الكتابين المذكورين لابن المقفع، كانا يحملان كعنوان، إحدا الصورتين التاليتين: « الادب الكبير والادب الصغير » او « الآداب الكبير والآداب الصغير » .

ونظائر كلا الاسمين – اي الأدب او الآداب – كثيرة في لوائـح الكتب والمصنفات العربية السابقة؛ ولاكن بما ان المراجع القديمة تذكر كلها « آداب ابن المقفع » بالجمع ، كما أن ايا منها لم يذكر له كتاباً باسم الادب الصغير ، لذا فإننا لا نرا وجهاً لترجيح الصورة الأولا ، (اي بافراد كلمة الادب) بل ان جمع كلمة الادب أوْلا ، لانها وردت بالجمع في عدة مصادر ؛ بينما ان كلمة الادب الصغير التي استند اليها المحققون المتأخرون لإفراد « الآداب» الكبير، لم ترد الا مرة واحدةقد يكون فيها خطأ من النساخ ، كما ان موردها نفسه – كتاب الفهرست – يجعل

١ ـ الفهرست ، ص ١٥٠ .

٢ الارجح انهـــا ألفت للمجهول (أي بضم الهمزة وفتح الفاء وسكون التاء) ويرجح ان العدد (الف) بعدها مرفوع كنائب فاعل ، عدا أن المعنا يقتضي ذالك. لاكن هاذا يتناقض على ما يبدو مع كلمة (الفت) الآتية بعدها ، اذ تبدو تلك فعلاً معلوماً للمتكلم المفرد (بفتح الهمزة وسكون الفاء وضم التاء) .

٣ ـ كذا وردت العبارة ، والمفروض ان تكون الكلمة هنا « كتباً » بالجمع .

٤ ـ الفهرست ، ص ٣٥٧ .

الكتاب الأول الموازي لها « الآداب » بالجمع .

اذاً ..

هل كان كتابا ابن المقفع يسميان : الآداب الكبير والآداب الصغير .. ككتابَي المروزي المذكورين في آخر اللائحة المتطابقة المتقدمة ؟

قبل الاجابة عن هاذا السؤال يجدر ان نلاحظ ان المؤلفين الذين أشرنا الى انهم ذكرو اسم الكتاب بالجمع – أي الآداب – لم يضمنو الاسم كلمة الكبير ، بل قالو « آداب ابن المقفع » فقط بمجردة ؛ فيجب ان نتأكد اولاً من ان كلمة « الكبير » هي جزء من اسم الكتاب حتى نقرر قيام الطباق ووجود كتاب آخر إزاءها يحمل اسم « الصغير » ، أو ان اصل الاسم كان « الآداب » فقط ، وان ابن النديم اضاف كلمة « الكبير » منه تدليلا على حجم الكتاب او تقديراً لقيمته مثلاً ، دون ان يقصد منها مقارنة او تضاداً او مقابلة مع كتاب آخر يحمل اسم الصغير ؟

ذالك ان كلمة « الكبير » ترد في الواقع في لوائح الفهرست بمدلولين ؛ فمرة ترد من جملة اسم الكتاب طباقاً او مقارنة او تضاداً لكتاب آخر مختصر مثلاً يحمل اسم « الصغير » – كما مر معنا في لائحة الكتب الازواج التي اوردناها – ومرة ترد كلمة « الكبير » نعتاً على الارجح يطلقه ابن النديم – لا مؤلف الكتاب – تقديراً واكباراً منه للكتاب ، او وصفاً لحجمه ، دون ان يستدعي هاذا الوصف وجود كلمة « الصغير » مقابلها ، أي كما يقول الواحد منا : الاديب الكبير ، او العمل الكبير ، او القلب الكبير .. الخ . لان ابن النديم يلحق بعض الكتب بعبارات او تعليقات منه وجيزة تدل على رأيه الشخصي

احياناً في الكتاب ، أو تحدد موضوعه ، او تصف محتواه ؛ ومن هاذا القبيل على الارجح كلمة « الكبير » التي يلحقها بعدد من الكتب تقديراً منه لقيمة الكتاب او دلالة على حجمه ، مثل كتاب معاني الشعر الكبير [١] وكتاب النحو الكبير [٢] وكتاب حدود الطرف الكبير [٣] .. الخ . فهاذه الكتب ، وعدة كتب اخرا غيرها[٤] مذكورة في الفهرست دون ان يقابلها كتب اخرا موصوفة بكلمة الصغير .

وما يرجح ان كلمة الكبير في اسماء هاذه الكتب وصفٌ من ابن النديم ، لا أنها من أصل اسم الكتاب ، أنه نفسه يصف كتباً غيرها في أماكن أخرا بالكبر ، بصورة اخبارية ، يوضح بها ان الكتاب كبير ، او بعبارة يتضح من سياقها أو من وضعها نحوياً أو صرفياً أنها وصف للكتاب ومن قلم صاحب الفهرست نفسه ، كقوله في أخبار أبي حنيفة الدينوري وهو يعدد كتبه : « كتاب البلدان ، كتاب كبير »[٥] وقوله في اخبار ابن عبد الحميد الكاتب : « كتاب اخبار خلفاء بني العباس ، كبير »[٦] .

١ ـ الفهرست ، ص ٧٧ ، في سيرة ابن قتيبة .
٢ ـ صاحبه ابن الخياط ، الفهرست ، ص ٨١ .
٣ ـ للوشاء ، الفهرست ، ص ٨٥ .
٤ ـ كتاب الفتوح الكبير ، لسيف بن عمر الأسدي التميمي (ص ٩٤) ، وكتاب التاريخ الكبير ، في اخبار الواقدي (ص ٩٩) ، وكتاب الفضائل الكبير (ص ١٠٠) في اخبار أبي البَخْتَرا ، وكتاب اخبار الخلفاء الكبير (ص ١٠٢) للمدائني .
٥ ـ الفهرست ، ص ٧٨ .
٦ ـ الفهرست ، ١٠٧ .

فهل كلمة الكبير في ذكر ابن النديم لكتاب « الآداب الكبير » هي من النوع الأول ام من النوع الثاني ؟ هل يقصد بها الطباق والتضاد مع كلمة الصغير في اسم الكتاب التالي ، أم يريد بها وصفاً منه يدل على قيمة الكتاب أو حجمه ؟؟

٣

ان هاذه الاسماء العديدة التي وردت لكتب « كبيرة » — قيمة او حجماً — دون وجود كتب صغيرة ازاءها ، يجعل من الممكن اتصاف « كتاب آداب » لابن المقفع بالكبير من قبل ابن النديم . هاذا صحيح ، ولاكن الامكانية ليست دليلاً على الحدوث . اننا نستطيع ان نحكم بان الكلمة وصف مزيد من قلم ابن النديم ، لا أنها جزء من اسم الكتاب ، حين ندرس كلمتي « الكبير » و « الصغير » في اسمي الادبين المذكورين في الفهرست ، فنجد ان الطباق او التضاد بينهما لا يمكن ان يكون مقصوداً هنا ، اما إذا وجدنا امكانية لان يكونا متضادين متوازيين ، ووجدنا وجهاً للتقابل والطباق بينهما ، فسيتعذر عندئذ الحكم بأن كلمة « الكبير » ليست من اسم الكتاب ، بل لعل العكس سيكون الارجح .

فما الذي تراه يقصد ابن المقفع — في حالة التسليم بصحة نسبة الكتابين اليه وبقيام الطباق بينهما — بتسمية أدبيه بالكبير والصغير ؟

١ — هل قصد بكلمة « الكبير » في عبارة « الادب الكبير » التقدير والاجلال؟

في هاذه الحالة تصبح كلمة « الصغير » في الكتاب المقابل للتحقير

والزراية ، مع ان هاذا ليس وارداً ؛ هاذا عدا اننا لا نجد ان مطالب الادب الكبير اكثر جلالاً واهمية من مطالب الادب الصغير ، بل كلاهما في نوع واحد من الادب وعلى مستوا واحد من القيمة المعنوية والجمالية ، فهما يستحقان التقدير نفسه والاجلال نفسه .

ان صفة « الكبير » ممكنة على اساس التقدير المعنوي ، بل مستحسنة ، لو كانت جاءت صرفاً مجردة ودون ظهور لكلمة « الصغير » ازاءها بالمعنا المقابل أو المضاد ؛ أما وان اسم الكتاب الثاني يضم صفة « الصغير » ، فلا يجوز أن تكون كلمة « الكبير » عندئذ ازاءها على سبيل التقدير والاكبار الأعجاب ، بل يجب ان ترمي كلمتا الكبير والصغير اذاً الى غرض آخر غير القيمة المعنوية .

٢ – اترا كلمتي الكبير والصغير ترميان الى معنا المقارنة والطباق الذي ترميان اليه في الكتب الاخرا التي تحملهما في عنوانها ، ككتاب البلدان الكبير وكتاب البلدان الصغير مثلاً ، وسواهما من الكتب المزدوجة المماثلة التي عددنا بعضها ؟؟

ان هاذا التفسير يبدو طبيعياً للوهلة الاولا ، ولاكن بعض التأمل في هاذين « الادبين » المنسوبين الى ابن المقفع سرعان ما يكشف عن أنهما يختلفان عن باقي الكتب « الكبيرة والصغيرة » بأمرين مهمين يجعلان من المستبعد جداً ان يسميهما ابن المقفع على هاذه الصورة الطباقية الازدواجية .

اول ذينك الأمرين حقيقة تاريخية مهمة يجدر أن نلاحظهـا ، هي ان الكتاب العربي لم يعرف في عصر ابن المقفع، ولا حتى في حقبة قريبة تلته،هاذا التقسيم للكتب بين كبير وصغير،بل انعناوين المصنفات التي ظهرت في عصر ابن المقفع وُبعَيدَه ، على يده وأيدي من تَلَوه،كانت تتميز ببساطتها وبدلالتها غالباً على مضمونها وبتجردها من الأوصاف ، ككتب « الآيـين » و « العين » و « الحيـوان » و «البيـان والتبيين » و « التـاج » و « البخلاء » وامثالها ، (وهو ما يؤيد ان يكون كتاب ابن المقفع يحمل اسم« الآداب ») ، وان تقسيمات الكبير والصغير ، والاكبر والاصغر ، والبسيط والوسيط والوجيز .. الـخ ، وكذا الأسجاع والأوصاف الطنانة في أسماء الكتب وعناوين الرسائل، هاذه كلها لم تظهر الا بعد ابن المقفع بعدة عقود قد تزيد عن قرن كامل او أكثر ، فمن غير المستساغ أن يكون هاذا التقسيم لادب كبير وأدب صغير من عصر ابن المقفع أو من عندياته .

بل انني اذهب الى أكثر من هاذا ، الى الظن بأن ابن المقفع لو كان هو الذي اطلق اسمي الادب الكبير والادب الصغير ـاو الآداب الكبير والآداب الصغير – لكان قلده في تلك التسمية معاصروه وتالوه من المؤلفين ، ولكانت الكتب « الكبيرة والصغيرة » قد شاعت قبل الوقت الذي شاعت فيه بزمن طويل ، لأن ابن المقفع كان ذا مكانة رفيعة في نفوس القراء بعده جعلت المؤلفين الآخرين ، لا فقط يقلدونه في كتاباتهم، بل ينحلونه كتباً يضعونها هم ،ثم يشيعون انها من مؤلفاته

لتروج وتحظا بالاحترام [١] ، فهل اقل اذاً من ان يقلدوه في « التفنن » باطلاق الأسماء — لو كان تفنن — وان يقسمو كتبهم — كما قسم — الى كبير وصغير ؟ اقول هذا وأستعرضُ كتب العصر العباسي الأول ، فلا أجد بينها واحداً عرف هاذا التقسيم المنسوب الى ابن المقفع ، غير ادبيه المزعومين .

أما الأمر الثاني الذي يختلف فيه « ادبا » ابن المقفع عن الكتب التي عرفت التقسيم بين كبير وصغير ، فهو ان تلك الكتب يكون واحدها عادة صورة مصغرة او مفصلة عن الآخر ، فالكبير منها — كما أسلفنا — شرح أو تبسيط للصغير ، أو أن صغيرها تلخيص او اختصار لكبيرها . ذالك ان الواحد من المؤلفين القدامى كان يضع مختصراً جامعاً في النحو مثلاً ، أو في المنطق ، أو الاحكام الفقهية ، أو سواها ، يحوي المطالب في جمل وفقرات قصار ، يفهمها الخاصة وأرباب الفن الموضوعة فيه ؛ ويكون حُسْن هاذا النوع من الكتب في نظر الخاصة انها تحوي العلم كله في كمية قليلة من القول او الورق ، ولاكنها في نظر طلبة هاذا العلم او العامة من القراء تكون غامضة لا يغني أصلها عن شرح وتوضيح ، لذا يضع المؤلف — واحياناً يضع آخر أو آخرون بعده — الكتاب نفسه مرة أخرا بصورة جديدة اكثر تفصيلا وأوفر شروحاً يُميّز بينها وبين الأصل المختصر ، بأن يطلق عليها صفة « الكبير » او

١ — من هاؤلاء مثلا الجاحظ ، الذي يقول انه كان يضع كتباً ينسب تأليفها الى ابن المقفع او الخليل او امثالها من سابقيه المعتبرين عند الناس ، فيروج الكتاب ويُستنسخ ويُتدارس (راجع ذالك في مقدمة كتابه « المحاسن والاضداد » طبعة القاهرة ١٣٢٤ هـ . ص ٢)

« الاكـــبر » الخ ، وعلى الاصل صفة « الصغير » او « الأصغر » أو « الوجيز » وأشباهها .. او ان العملية تكون معكوسة ، أعني ان المؤلف يضع كتابه أولاً مفصلاً ، ثم يحدث تلخيصه او ايجازه في مرحلة تالية للخاصة من المثقفين ، ويتميز الكتابان اسماً بعدئذٍ بصفتي الكبر والصغر ، ومن هاذا القبيل كانت الكتب المزدوجة « الكـــبرا » و « الصغرا » التي عددنا قبلاً بعضها .

فهل ينطبق هاذا الوضع على الكتابين الموجودين بين ايدينا باسمي الادب الكبير والادب الصغير ؟

لا طبعاً . فالأول ليس شرحاً او تفصيلا للثاني ، وليس هـــاذا تلخيصاً او ايجـــازاً للأول ، بل ان مطالبها من النوع الذي لا يمكن تلخيصه ، لانها ليست علماً خاصاً مترابطـاً ذا مشكلات تُشرح ، او معلومات تضغط وتوجز ، بل هي جمل وعظية اخـــلاقية ، أو حكم عملية ، أو تعاليم اجتماعية ، توضع بين يدي القارىء في جمـل متفرقة تقصر او تطول ، فلا ارتباط بين واحدتها والاخرا في معظم الاحيان ، بل حق ليس في الادب الكبير والادب الصغير أية أقسام أو موضوعات مشتركة او متماثلة يمكن ان توحي ان قسماً من احدهما هو تلخيص او تفصيل لقسم مما في الآخر .

لا وجه اذاً لتسمية الكتاب الأول بالكبير في مقابل الكتاب الثاني الذي يضم اسمه كلمة « الصغـــير » تشبيهاً لهما بالكتب الاخرا التي عرفت هاذا التقسيم ، لان هاذين الكتابين ليسا كتلك الكتب نهجـا ووحدانيةَ مطالب يتنازعها تفصيل وايجاز .

٣ – فهل يُراد من صفقي « الكبير » و « الصغير » حجما الكتابين وكمية صفحاتها وأوراقها ؟ اي المعنا الموضوعي لكلمتي كبير وصغير ، أعني ان اولهما ضخم كبير الحجم، والثاني صغير الحجم قليل الصفحات؟؟

ولاكن الادب الصغير يقارب الادب الكبير حجماً ؛ صحيح أنه اصغر منه ، ولاكنه من حيث الحجم يعادل ثلثيه تقريباً ؛ واذا كانت الكمية التي يضمها الاول تؤهله لان يتصف بالكبير ، فإن الثاني الذي يقاربه حجماً لا يعود بما فيه صغيراً البتة ، ويصبح على الأقل كتابا عادياً لا تجوز عليه صفة الصغر.

ثم ما هي ، بعد هاذا ، تلك الكمية الضخمة من الكتابات او الاوراق التي تخول « الادب » الأول ان يوصف بالكبير ؟

ان الكتاب المطبوع باسم « الادب الكبير » ليس في الواقع كتاباً، بل هو كتيب ، أو قل هو رسالة يجب جمعها مع عدة رسائل اخرا حتى يمكن ان يتألف من مجموعها كتاب بالكمية والحجم المعهودين ، فهل يمكن ان يُسما مثل هاذا كتاباً « كبيراً » ؟

لقد نقل ابن مسكويه، في كتابه المعروف جاويدان خِرَد (الحكمة الخالدة) – كما سنرا ذالك بشيء من التفصيل بعد قليل – مجموعة التعاليم الخلقية والسياسية التي طُبعت باسم الادب الكبير ، كفصل من عدة فصول في باب واحد من عدة ابواب من الكتاب ؛ وبمقايسة الفصل هاذا بمجموعة الكتاب، يتضح ان كتاب الحكمة الخالدة الذي يعد كتاباً عادياً بين الكتب القديمة ، او انه على الاقل لا يعد من الكتب الكبرا ، يزيد من حيث الحجم عن عشرة اضعاف مما طبع باسم الادب الكبير ، فهل يمكن والحالة هاذه أن يُقصد بكلمة « الكبير » معناها الموضوعي، أي

ان يقصد بها كبر الحجم و كمية الورق ؟!

بل ان « فهرست » ابن النديم ، الذي ورد فيه آداب — او ادب — كبير لابن المقفع ، يضم اسماء عشرات الكتب الضخمة ذات الاجزاء المتعددة التي قد يزيد حجم الواحد منها عن خمسين ضعفاً من حجم هاذا الكتيب الذي طبع باسم الادب الكبير ، ومع ذالك لم يسمها مؤلفوها كبيرة ، كما لم ينعتها ابن النديم بدوره بالكبر .. فهل معنا هاذا إلا ان الكتاب الذي ذكره ابن النديم منعوتاً بالكبر ليس هو الرسالة التي طبعت باسم الادب الكبير ، او ان المقصود بالكبر شيء آخر غير كمية الاوراق وعدد الصفحات ؟!

اذاً ، ليس المراد من صفتي « الكبير » و « الصغير » حجمي هاذين الكتابين الصغيرين الموجودين بين ايدينا ، بالمعنا الموضوعي المستقل لكلمتي كبير وصغير .

٤ — فهل المراد اذاً حجماهما واحدهما بالنسبة الى الآخر ؟ اي ان الاول هو «الكبير» بالنسبة الى الثاني ، والثاني هو «الصغير» بالنسبة الى زميله ؟ او ان الاول هو « كبير » الكتابين ، والثاني هو « الصغير » منهما ؟

الواقع ان هذا التفسير الوجيه هو ما يتبادر الى الذهن في الوهلة الاولا ، أو ربما ينتهي اليه الذهن ، وهو ما ذهب اليه بعض من تحدثو عن « ادبي » ابن المقفع[1] ! الا ان تأمل هاذين الادبين مرةاخرا ، يدفع الى بعض الشك بأن يكون ابن المقفع نفسه قد سما هاذين الكتابين على

---

١ ـ كأسعد طلس وابراهيم الكيلاني في « الادباء العشر » ، ص ٢٢٦ و ٢٢٧

هاذه الصورة .

انه لمن الجدير ان نتساءل :

هل كتب ابن المقفع مجموعة حكمه وتعاليمه التي نجدها في «ادبيه»، على دفعتين زمانيتين منقطعتين؟ ام انه كتبها كلها متعاقبة متتالية دفعة واحدة دون توقف ؟؟

إن يكن كتبها في مرحلتين زمانيتين منقطعتين ، فمن اين كان له ان يصف الذي انتها اولاً بالكبير او بالصغير في عنوانه ؟ ومن اين كان له ان يعلم ان القسم التالي سيكون اصغر او اكبر حتى يحكم مقدماً على حجم الاول بالنسبة لتاليه ؟ ان مثل هاذا العمل ممكن ومنطقي من مؤلف يعتزم وضع كتابين « صغير » و « كبير » في موضوع واحد ، يتمايزان — كما اسلفنا — بأن أحدهما مختصر يضم رؤوس المطالب ، في حين ان الثاني مبسط يضم شروحاً وتعليلات وشواهد وأمثلة على المطالب نفسها ؛ ففي هاذه الحالة ، يعرف المؤلف سلفاً بعد فراغه من تأليف الأول منهما ، انه الصغير او الكبير .

يقول ابن مسكويه في كتابه « الفوز الاصغر » اثناء حديثه عن بعض موضوعات ذالك الكتاب : « والدلالة في ما يحتاج الى بسط وشرح الى أماكنه من كتاب الفوز الاكبر الذي نستأنف بعون الله عمله » [١] ؛ فهاذا القول يدل على انه اكتفا في الكتاب الاول بالمطالب المختصرة الجامعة الكلية ، تاركاً « البسط والشرح الى اماكنه » من

---

١ ـ طبعة بيروت ١٣١٩ هـ (١٩٠١ م) ص ١٢٠ ـ نقلاً عن مقدمة عبد الرحمان بدوي لكتاب الحكمة الخالدة ، ص ٢٢ .

الكتاب الثاني الذي كان مصمماً على ان «يستأنف بعون الله عمله »، لذا امكنه ان يسمي الاول الذي هو الوجيز « الفوز الاصغر » ، بل وان يسمي الثاني المبسط حتى قبل البدء بكتابة شيء منه «الفوز الاكبر». . وكحاله في « فوزيه » هاذين ، كان حـــال المؤلفين الآخرين للكتب المزدوجة المماثلة الاخرا . أما « ادبا » ابن المقفع فلم يكونا على شيء من هاذا ، ولم يكن باستطـــاعة واضعها ان يحكم بعد فراغه من القسم الأول منهما انه سيكون اكبر او اصغر حجماً او بسطاً في المطالب ، من القسم الذي سيباشر وضعه في مرحلة تالية .

فان قيل ان هاذه الحكم كتبها ابن المقفع جميعـــاً متعاقبة متتالية دفعة واحدة دون توقف ، ثم قسمها قسمين غير متعادلين سمّا احدهما الكبير وثانيهما الصغير ، وجب ان نتساءل عن السبب الذي يجعله يقسم هاذه التعاليم والحكم والنصائح التي تتماثل غرضاً واسلوباً ونوعاً ومستوا ، الى قسمين منفصلين في كتابين مستقلين ؟ هل فعل ذالك بسبب ان تلك التعاليم والحكم والنصائح هي من الكثرة بحيث لا يحتملها كتاب واحد؟ ولاكن نظرة واحدة سريعة على الادب الكبير والادب الصغير تكفي لادراك ان هاذين « الادبـين » صغيران من حيث الحجم حتى لا يؤلف مجموعهما معاً كتاباً عادياً ، بل اكاد اقول كتاباً صغـــيراً من الكتب الاخرا المنسوبة الى ابن المقفع او المؤلفة في عصره ، فهل ثمـــة سبب منطقي مقبول لان يقسم ابن المقفع مـــا يكاد يَقْصُرُ عن ان يؤلف كتاباً عادياً واحداً الى كتابين اثنين ؟

لن نذهب طبعاً الى ان ابن المقفع فعل ذالك رغبة في إكثار عـدد كتبه ، فحتى لو كان له هاذا الهدف الصغير التافه ، فانه كان جديراً

بأن يقوم بهاذا التقسيم ايضاً في كتبه الاخرا ، او على الاقل في بعض منها اكثر قابلية لهاذا التقسيم من « آدابه » .

ان كتاب « الآيين » مثلاً ، الذي نجد منه منقولات في عدد من المصادر القديمة [١] ، كان في عدة موضوعات منفصلة يمكن لكل واحد منها ان يستقل في كتاب او في رسالة . ذالك ان اسم الآيين لم يكن اسم كتاب خاص ، بل كان اسماً لطائفة من الكتب والرسائل تدور حول القواعد والاصول والرسوم المتبعة في عدد من موارد الادارة ، او البلاطات ، او الملاهي ، او المجالس الاجتماعية وأمثالها ، ولكل من هاذه الموارد اصول وقواعد ورسوم خاصة به تُسما « آيينه » ؛ [٢] فكان هناك مثلاً « آيين للرمي » ، أي قواعد ورسوم تمارَس ويُتقيد بها في هاذه اللعبة ، و « آيين للحرب » و « آيين للشرب » و « آيين للمملكة » عام و « آيين للصيد » او « للركوب » وهاكذا . وقد

٢ ـ توجد آثار منه في «رسالة تنسر» وفي « تاريخ سني ملوك الارض والانبياء » لحمزة الاصفهاني ، وكتاب « جوامع الحكايات » لمحمد العوفي ـ نقلاً عن « الترجمة والنقل عن الفارسية في القرون الاسلامية الاولا » للدكتور محمد محمدي ، الجزء الاول كتب التاج والآيين ، ص ٢٣٣ .وتوجد منه كذالك عدة نصوص وافية في « عيون الاخبار » لابن قتيبة معظمها في الجزء الاول منه ،وتجد ارقام صفحاتها في الفهرست العام بآخر الجزء الرابع، طبعة دار الكتب المصرية، وقد نقل الدكتور محمدي هاذه النصوص جميعاً في القسم الأخير (أي كتب الآيين) من كتابه « الترجمة والنقل.. » المذكور ، ج١ ص ٢٣٥ فما بعد ، مع عرض وتعريف لها .

١ ـ لقد شرح أوضاع « الآيين » بصورة مفصلة الاستاذ الدكتور محمد محمدي في كتابه «فرهنگ ايرانى وتأثير آن در تمدن اسلام وعرب» باللغة الفارسية،ص ١٣٧، و « الترجمة والنقل عن الفارسية في القرون الاسلامية الاولا » من سلسلة (الروافد الفارسية في الادب العربي ـ ١) بالعربية القسم الثاني الخاص بكتب الآيين ؛ وكذا في مقال مشبع له بالعربية مع نماذج منقولة من الآيين في مجلة « الدراسات الادبية » السنة الاولا ، العددين ٢ و٣ ص ١٧ .

كُتيب في كل من هـاذه الاغراض كتاب او كتب ، كان يطلق على مجموعها ايضاً اسم « آيين نامه » او « كتاب الآيين » ، أي كما يقول اليوم مثلا صاحب مكتبة او موزع كتب وهو يتحدث عن حركة البيع والشراء في السوق: « لقد راج اخيراً الكتاب الرياضي اكثر من سواه » كذا بصورة مفردة وهو يقصد انواع الكتب الرياضية عامة ، أو « لم تلق القصة في الشهور الاخيرة ما لقيت قبلها من اقبال » الخ . ويبدو ان « الآيينات » الاساسية كانت مضمومة بعضها الى بعض في مجموعة واحدة هي التي اطلق عليها « كتاب الآيين » ، لأن المسعودي يقول عن الآيين عندما يصفه انه « عظيم في الوف من الاوراق »[١] .

وقد ترجم ابن المقفع هاذا الكتاب « العظيم في الالوف من الاوراق » الى العربية ، كما مر معنا في ما ذكره ابن النديم في الفهرست عن كتب ابن المقفع في الادب؛ فاذا كان كل آيين خاص من « كتاب الآيين » العام يمكنه ان يؤلف كتاباً تاماً او على الاقل يمكن ان يستقل في غـرض خاص به ، أفما كان اجـدر بابن المقفع — لو كان يريد التقسيم وزيادة تعداد كتبه — ان يجري هذا التقسيم على الآيين ؟

ان تعاليم الآيين مرتبط كل منها بغرض خاص كما قلنـا ، أي إنه لا يمكن نقل قسم مما كتب في « آيين الحرب » مثـلا ، الى ضمن ما كتب في « آيين الشرب » ، فهاذه التعاليم مصنّفة بطبيعتها ومهيـأة للتقسيم اكثر من « الآداب » العامة التي لا تعرف على الإجمال حدوداً خاصة بموضوعاتها ، والتي تنطبق عامة على كل انسان ولا ترتبط بفئة

---

١ - التنبيه والاشراف ، طبعة عبد الله اسماعيل الصاوي ، ص ٩١

دون فئة من الناس ؛ اعني ان الآداب ، بمعناهـــا الوعظي التعليمي الاخلاقي والعملي ، ليست موضوعاً ذا حدود له مقدمة وخاتمة ، يكمل بعضها بعضاً ويتوقف بعضها احياناً على عرض معلومات سابقة تمهيداً لها ، بل هي اقوال وتعاليم مستقلة وغير مستندة بعضهـا الى بعض ، حتى اننا نستطيع مثلاً ان ننقل فقرات وجملاً وحكمـاً كثيرة من « الادب الكبير » الى « الادب الصغير » او بالعكس ، دون ان يبدو اي من الكتابين ضاماً لمعلومات غريبة عن موضوعه ، ودون ان تبدو الفقرات والحكم المنقولة بدورها في غير موضعها الطبيعي ، فهل منطقي ان يقسم صاحب « الآداب » و « الآيين » الاولَ وهو الصغير غـــير المبوب ، ويُبقي الثاني وهو « العظيم في الالوف من الاوراق » والمبوب بطبيعته الى عدة ابواب محددة ، واحداً غير مقسم ؟

لِمَ لمْ يقسم ابن المقفع « التاج » الذي تنسب اليه ترجمته ، والذي قد يكون اولى من الآيين والآداب بمثـل تلك القسمة ؟ ان التاج (أو تاجنامه) كان – كالآيين – كتاباً كبيراً جامعاً – او مجموعة من الكتب – حول ما يخص الملوك [١] ، من اخبارها او رسوم الدخول عليهـــا ، الى قواعد مجالستها ومطاعمتها ، ورفع الالتماسات اليها .. الخ ؛ والقواعدُ الموجزة المحددة المتعلقة بالاتصـــال بهاؤلاء الملوك او بواجباتهم في أعمـــالهم كحاكمين ، كان يمكن أن يضمها « تاج صغير » ، كما ان سِيَر الملوك ، والقصص الاسطورية او الواقعية المروية عنهم ، وكذا الاقــوال

---

١ ـ الترجمة والنقل عن الفارسية في القرون الاسلامية الاولى ، للدكتور محمـــد محمدي ، ج ١ : كتب التاج والآيين ص ٢٥ و٢٦ ، وكذا مقالته عن « كتاب التاج للجاحظ ، وعلاقته بكتب تاجنامه في الادب الفارسي الساساني » في مجلة « الدراسات الادبية » ، س ١ ع ١ ص ٣٩ و ٤٠ .

والاحاديث المختلفة المنسوبة اليهم ، وامثال هاذه من تفاصيل تتعلق بالملوك وأبنائهم ، كان يمكن ان يضمها « تاج كبير » ، ومع ذالك لم ينقل عن ابن المقفع انه اقدم على مثل هاذا التقسيم الذي يجعلونه لما اسموهما « الادب الكبير » و « الادب الصغير » .

لا مجال اذاً للظن بأن ابن المقفع اراد الاكثار من عدد كتبه ، كما انه لا سبب واضح او محتمل لان يسمي ابن المقفع مجموعتين في الادب صغيرتين ، ادباً كبيراً وادباً صغيراً ، لتجرد هاتين المجموعتين من السبب الذي يسمح بتسمية الكتب « الازدواجية » الاخرا بمثل هاذا الاسم المشترك، الا وهو الشرح والتبسيط لأحد الأغراض في «الكبير» من الكتابين ، والايجاز والاختصار لهاذا الغرض ، في صغيرهما .

٤

في هاذا الاستعراض الذي تقدم للمعاني والمرامي المحتملة لكلمتي الكبير والصغير في افتراضهما متطابقتين في اسمي الادبين ، لم نجد وجهاً لان تكون التسمية صادرة عن ابن المقفع ، وعليه فليس مستبعداً ان تكون كلمة « الكبير » وصفاً من ابن النديم لكتاب كان يحمل مثلا اسم « كتاب الآداب » ، وان يكون هاذا الكتاب ذا شأن لدا المؤلفين والقراء القداما ، او أنه كان كبير الحجم ، حتى جاءت صفة « الكبير » بعده معرفة (مع أل) ، وبطور يوحي انه معروف لدا عامة المثقفين : « كتاب الآداب » الكبير .

اذاً ، فالنتيجة الاولا التي نرانا مقودين اليها في تحقيق اسمي الادب الكبير والادب الصغير ، او في تحقيق اسم الاول منهما على الأقل ، بعد انتباهنا الى ورودهما في « الفهرست » مختلفين (احدهما مفرداً

والآخر بالجمع) ، هي ان ابن المقفع – خلافاً لما استقر في اذهان الادباء والمتأدبين اليوم بسبب طبعها في مطلع النهضة الحديثة على هاذه الصورة – لم يضع كتاباً باسم الأدب الكبير ، بل الارجح انه وضع او ترجم ، أو جمع وصنف كتاباً باسم « الآداب » .. كذا بالجمع ، وبدون أية صفة له بعده .

٥

واذا كانت هاذه النتيجة مجرد احتمال ممكن ، فإن مما يؤيد هاذا الاحتمال ، ليس فقط أن المصادر القديمة لم تذكر كتاباً لابن المقفع باسم « الادب الكبير » – كما اسلفنا – بل ان المؤلفين القداما الذين تعرضوا لكتب ابن المقفع او بعضها ، اشارو – كحال ابن النديم في الفهرست – الى رسالة او كتاب له في « الآداب » .. بالجمع ومجردة من صفة الكبير ، أو أية صفة غيرها .

من هاؤلاء مثلاً صاعد الاندلسي في كتابه « طبقات الامم » حيث يقول في حديثه عن ابن المقفع : « وله تآليف في الآداب والسياسة ، ومنها رسالته المعروفة باليتيمة » [1] . فنرا ان صاعداً استعمل كلمة الآداب بصيغة الجمع ، وبدون ان تكون مردوفة بصفة الكبير والصغير .

ومنهم ابن مسكويه الذي نقل في كتابه المعروف جاويدان خرد (الحكمة الخالدة) طائفة من « آداب ابن المقفع » ووصاياه [2] سنعود

١ – نقلاً عن كتاب « عبد الله بن المقفع » لمحمد غفراني ، ص ١٣٣ .
٢ – الحكمة الخالدة ، حققه وقدم له عبد الرحمان بدوي ، ص ٢٩٣ .

اليها بعد قليل لننقل نماذج منها مع مقارنة وتطبيق بينها وبين متن « الأدب الكبير » .

ومنهم كذالك الفيلسوف النجومي الشهير والحكيم المعروف الخواجه نصير الدين الطوسي الذي ينقل في كتابه « اخلاق ناصري » عن « آداب ابن المقفع »[١] (بالجمع بدون صفة الكبير) .

ومنهم أيضاً ابن قتيبة الذي اورد في « عيون الاخبار » بعضاً من حكم ابن المقفع وقد قدمها بقوله : « وقرأت في آداب ابن المقفع »[٢]. أو « وفي آداب ابن المقفع ... »[٣] ؛ وهاذا التقديم خاصة يشير الى ان اسم الكتاب كان « كتاب الآداب » جمعاً ومجرداً من صفة الكبير (وقد اضافه الى ابن المقفع تمييزاً له من كتب اخرا لغير ابن المقفع تحمل اسم : كتاب الآداب)[٤] فعبارة « قرأت في آداب ابن المقفع » هاذه يجدر ان نلاحظ معها شيئين : اولاً ان كلمة « في » بعد « قرأتُ » ، تدل على حيّز يُقرأ فيه ككتاب (ولو كان يقصد بعبارة « آداب ابن

---

١ - اخلاق ناصري ، تأليف خواجه نصر الدين طوسى ، مقدمه وپاورقى از وحيد دامغانى ، انتشارات مؤسسه مطبوعاتى فراهانى ، ص ٣٦٧ و ٣٦٨ .

٢ - عيون الاخبار ، طبعة دار الكتب ، ج ١ ص ٢٠ و ٢٢ .

٣ - عيون الاخبار ، ج ١ ص ٣١.

٤ - هناك كتب كثيرة تحمل اسم الآداب مجردة ، مثل كتاب الآداب للحافظ احمد البيهقي (دائرة المعارف بإدارة فؤاد افرام البستاني ، ج ١ ص ١٠٠) آداب السمرقندي لشمس الدين السمرقندي (دائرة المعارف ، ج ١ ص ١٠١) كتاب اداب عافية بن يزيد القاضي (الفهرست، ٣١٥)، آداب ابراهيم بن المهدي (الفهرست، ٣١٥) آداب كلثوم بن عمرو العتابي (الفهرست ، ١٢١ و ٣١٦) آداب عبدالله بن المعتز (الفهرست ٣١٦)، كتاب الآداب للواقدي (الفهرست ، ٩٩) الخ .

المقفع » اقواله الحكمية الادبية عامة لا اسم كتاب خاص ، لكان حرياً به ان يقول : وقرأت من آداب ابن المقفع) ؛ ثانيـاً : ان ابن قتيبة يسقط عادة كلمة « كتاب » قبل اسماء الكتب المعروفة لدا القراء، إما لانه يكون ذكرها قبلاً ، كحاله في قوله « وفي التاج » [١] بعد ان كان قال في اوائل كتابه « وقرأت في التاج » [٢] ، وإما لأن هاذه الكتب مشهورة معروفة لدا عـامة المثقفين ، كقوله « وقرأت في اليتيمة » [٣] و « قرأت في الآيين » [٤] ، واليتيمة والآيين – كالآداب – معروفان مشهوران ، فلا حاجة الى ان يقول مثلاً « كتاب اليتيمة » و « كتاب الآيين » .. أو « كتاب الآداب » .

. . .

اذاً فالنتيجة التي قلنا ان البحث قادنا اليها آنفـاً – وهي ان ابن المقفع لم يضع ادباً كبيراً وادباً صغيراً ، بل وضع كتاباً كبيراً في الادب اسماه « الآداب » – يزكيها هاذا الاجماع في الكتب السابقة على تسمية المصدر الذي تنقل عنه حكماً منسوبة اليه « آداب ابن المقفع » ، وعدمُ ذكر أي منها لكتاب له يُسما « الادب الكبير » .. ولعل مما يزكيها ايضاً بالاضافة الى ذلك ، تعدد الاسماء التي ظهرت بهـا مجموعة ابن المقفع ، سواء منها ما طُبع ، أو ما كان مخطوطاً بين مخطوطـات المكتبات العامة .

---

١ ـ عيون الاخبار ، ج ١ ص ١٥

٢ ـ عيون الاخبار ، ج ١ ص ١١

٣ ـ عيون الاخبار ، ج ١ ص ٣

٤ ـ عيون الاخبار ، ج ١ ص ٦٢ و١٥١

فالكتيب المسمى « الادب الكبير » طُبع بهاذا الاسم عدة مرات [١] على انه الاسم الاصـــلي للكتاب ، حتى شُهر به وطُـبع ايضاً باسم « الدرة اليتيمة » [٢]، وسماه الطرطوشي (في سراج الملوك ٧٩ س ٢٢) وابن القفطي (٢٢٠ س ٩) : « الدرة اليتيمة في طاعة الملوك» [٣] ، كما اننا نجد في مكتبة المعهد الديني بدمياط (مصر) نسخة مخطوطة منه (برقم ١٣ — اخلاق) مع بعض الاختصار فيهـا والتعديل ، معنونة باسم « الادب الجـــامع » [٤] ؛ ومنه كذالك نسخة باسم « رسالة في الاخلاق » [٥] .

فلم هاذا الاختلاف ؟ هل حدث مثله في كتب ابن المقفع الاخرا او في كتب سواه حتى يكون طبيعياً غير مستغرب ؟ هل حدث تبديل لاسماء « كليلة ودمنة » مثلاً او « الحيوان » او « العين » او « البخلاء» او أضرابها من كتب العهد العباسي الأول او الثـاني ؟ بل ان السؤال يجب ان يُطرح بصورة اخرا : هل ثمة داع موجب ، او سبب منطقي لأن يبدل احد اسماً لكتـــاب وضعه المؤلف بنفسه على صورة من

---

١ ـ طبعه بهاذا الاسم احمد زكي باشا في القاهرة (عام ١٩١٢) ونشرته مكتبة البيان في بيروت مرتين ، اخراهما (عام ١٩٦٠) بإشراف الاستاذ يوسف ابي حلقة، وسواهما .

٢ ـ مرتين على يد الامير شكيب ارسلان في القاهرة ببيروت ، ومرة على يد محمد كرد علي في دمشق في كتابه رسائل البلغاء .

٣ ـ تاريخ الادب العربي ، لبروكلمان، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار ، ج ٣ ص ٩٩ .

٤ ـ عبد الله بن المقفع ، لمحمد غفراني ، ص ١٥٥ .

٥ ـ الظاهر في «نور عثمانية »، نقلاً عن تاريخ الأدب العربي ، بروكلمان — نجار، ص ٩٨.

الصور ؟

ما هو التفسير اذاً لهاذا الاختلاف — أو قل هذا التعدد — المشهود في اسم الكتاب « الأدبي » المنسوب لابن المقفع، دون سواه من كتبه؟

هل إلا انه كان لصاحب « كليلة ودمنة » في هاذا الفن من الفنون الكتابية — اعني فن الآداب الذي سنعرض له بعد قليل — كتاب كبير يضم اداباً كثيرة، عرّج عليه عبر التاريخ معجبون عديدون، وراح كلٌ يغترف غرفة منه، او غرفات، مختاراً منه ما يسيغه ويستهويه، او ما يوافق زمنه وأوضاعه، في رسالة صغيرة تضم قسماً فقط من اقسام الكتاب، ولما كان من غير الجائز — في هاذه الحالة — ان يسما القسم المجتزأ باسم الكتاب الكبير نفسه، فان الناسخ او الجامع او المختار (المغترِف) كان يعطيه اسماً من عنده، اسماً قد يدل على موضوع الكتاب (كتاب الادب)، او قد يدل كذالك على تقدير الناسخ وإعجابه (الادب الجامع، الدرة اليتيمة ..) ؟!!

ان هاذا التعدد لاسماء الرسالة التي شهرت باسم « الادب الكبير »، لفت كذالك نظر المرحوم محمد حسن نائل المرصفي، فذهب الى انه يدل على ان هاذه التسميه لم تكن من قِبَل ابن المقفع، بل من عمل من جاؤو بعده [١]، وعلى ذالك سمح لنفسه بإطلاق اسم آخر على الرسالة رآه اوفق لمضمونها من الاسم الشائع الذي اختاره لها جامعها او ناسخها، هو اسم « الحكمة المدنية »، وفعلا طبعها ونشرها في القاهرة بهاذا الاسم ؛ كما ان الرسالة نفسها طبعت بعدئذ مرة اخرا في القاهرة

١ — مقدمة الحكمة المدنية، ص ٣ و ٤

باسم « الفلسفة المدنية » [1] .

وإذا قلنا ان تعدد اسماء الكتاب يعزز تقديرنا بأنه كان في أصله اكبر حجماً ، وان اسمه كان مختلفاً عما هو عليه الآن (أي كان : الآداب) ، فإن في العبارة التالية التي نجدها في تاريخ الادب العربي لبروكلمان تأييداً قوياً جداً لتعزيز هاذا التقدير . يقول بروكلمان : « ولكتاب الادب الكبير تتمة صنف محيي الدين بن عربي (المتوفا عام ٦٣٨ / ١٢٤٠) مختصراً منها بعنوان عظة الالباب وذخيرة الاكتساب؛ ومنه مخطوط في باريس ... وهو قسم منه ، وفي طهران ... » [2]

بل ان احتمال ان الكتاب المطبوع باسم الادب الكبير كان في الاصل « كتاب الآداب » ، او من كتاب الآداب – بالجمع ودون صفة الكبير او غيرها – يقرب الى ان يصبح يقيناً لا يحتمل الشك ، حين نكتشف ان متون ما طبع باسم « الادب الكبير » هي نفسها منقولات ابن قتيبة في «عيون الاخبار» بعنوان «آداب ابن المقفع» ، وان ما نقله ابن مسكويه في« الحكمة الخالدة »(ضمن : حكم الاسلاميين المحدثين)بعنوان « آداب ابن المقفع ووصاياه » هو مجموع الادب الكبير نفسه ، وقد خُفّفَت بعض عباراته وحكمه في عملية الاختيار التي أجراها ابن مسكويه ، والتي اسقطت منه حوالي عشرين بالمئة فقط في مواقع وفقرات مختلفة .

---

١ – عبد الله بن المقفع، لغفراني ، حاشية ص ١٣٢ .
٢ – تاريخ الادب العربي لبروكلمان ، ترجمة النجار ، ج ٣ ص ٩٩ .

مصداق هذا القول واضح في تطبيق منقولات كلٍ من « عيون الاخبار » و « الحكمة الخالدة » على متن « الادب الكبير » ، وهو ما نفعله في الفقرات التالية ، حيث تركنا فراغاً مكان مايبدو انه مُسْقَط او مخفّف في إحدا النسختين (المطبقة والمطبق عليها) ، مع إظهار ما أُسقط او ما لعله مزيد في النسخة الاخرا ، بإبقائه في العمود الآخر بإزاء الفراغ ، اي ان الاصل في كل من النسختين لا يعرف الفراغ الظاهر في كل من عمودي المقارنة ، بل ان المتن الموجود في كل عمود ، متصلٌ متتابع في الاصل لا فاصل بين اجزائه . هاذا والملموس ان ابن قتيبة اسقط احياناً فقرات كاملة فلم ينقلها ، فاكتفينا حيثما نصل في تسلسل المتن الاصلي الى هاذه الفقرات ، بالإشارة اليها بخط اصغر ، لنجتازها الى ما يتلوها من المنقولات المطبقة .

عيون الاخبار	الادب الكبير
— ١ —	
وقرأت في آداب ابن المقفع :	
جانبِ المسخوط عليه	جانب المسخوط عليه
والظنين [1] عند السلطان	والظنين به عند الولاة
ولا يجمعنك واياه	ولا يجمعنك وإياه
مجلس ولامنزل	مجلس

١ ـ الظنين : المتهم

عيون الاخبار	الادب الكبير
ولا تظهرنّ له عذراً	ولا تظهرن له عذراً
ولا تثن عليه	ولا تثنين عليه خيراً
عند أحد	عند أحد من الناس
فإذا رأيته قد بلغ	فاذا رأيته قد بلغ
في الانتقام	من الإعتاب[1]
	مما سخُط عليه فيه
ما ترجو أن يلين بعده	ما ترجو ان تُلين له به
	قلب الوالي
	واستيقنت ان الوالي
	قد استيقن بمباعدتك إياه
	وشدتك عليه عند الناس
	فضع عذره عند الوالي
فاعمل في رضاه عنك	واعمل في إرضائه عنه
برفق ولطف[2]	في رفق ولطف[3]

فقرتان في الادب الكبير ، وبعدهما :

١ ـ الاعتاب : الرجوع عن الاساءة الى المسرة .

٢ ـ عيون الأخبار، ج ١ ص٢٢

٣ ـ الادب الصغير والادب الكبير ورسالة الصحابة، طبعة مكتبة البيان الثانية ، ص ٩١

عيون الاخبار	الادب الكبير
	ليكن مما تحكم من أمرك
ولا تسارّ	أن لا تسارّ
في مجلس السلطان احداً	احداً من الناس
	ولا تهمس اليه بشيء
	عند السلطان
ولا تومي ء بجفنك وعينك	
فان السرار يُخيّل	فان السرار يخيل
الى كل من رآه	الى كل من رآه
من ذي سلطان أو غيره	من ذي سلطان أو غيره
انه المراد به [1]	انه المراد به
	فيكون ذالك في نفسه
	حسيكة[2] ووغراً[3]
	بعد سبع فقرات :
واذا كلمك	اذا كلمك الوالي
فاصغ الى كلامه	فاصغ الى كلامه

---

١ ـ عيون الاخبار ، ج ١ ص ٢٢

٢ ـ الحسيكة : العداوة

٣ ـ الادب الصغير والادب الكبير ورسالة الصحابة ، ص ٩٢

عيون الاخبار	الادب الكبير
ولا تشغل طرفك عنه	ولا تشغل طرفك عنه
بنظر	بنظر الى غيره
	ولا اطرافك بعمل
ولا قلبك بحديث نفسك[1]	ولا قلبك بحديث نفس[2]
*	*

— ٢ —

عيون الاخبار	الادب الكبير
وفي آداب ابن المقفع :	
لا يُقذفن في روعك	لا تَقذفن في روعك
انك ان استشرت الرجال	انك ان استشرت الرجال
ظهر للناس منك الحاجة	ظهر منك الحاجة
الى رأي غيرك	الى رأي غيرك
فيقطعك ذاك عن المشاورة	
فإنك لا تريد الرأي	فإنك لست تريد الرأي
للفخر به	للافتخار به

١ ـ عيون الاخبار ، ج ١ ص ٢٢
٢ ـ الادب الكبير ، ص ٩٥

عيون الاخبار	الادب الكبير
ولاكن للانتفاع به	ولاكن تريده للانتفاع به
ولو انك اردت الذكر	ولو انك مع ذالك اردت الذكر
كان أحسن الذكر	كان احسنَ الذكرينِ وافضلهما
عند الالباء	عند اهل الفضل
ان يقال :	ان يقال :
لاينفرد برأيه	لا يتفرد برأيه
دون ذوي الرأي من اخوانه [1]	دون استشارة ذوي الرأي [2]

وفي عيون الاخبار عدا هاتين القطعتين المطبقتين قطعة ثالثة أطول منهما ، ضربنا صفحاً عن نقلها اكتفاء بهما نموذجاً يماثلها . الا اننا نشير الى ان تلك القطعة تضم حكماً نجدها مثبوتة في الكتاب المطبوع باسم الادب الكبير ، ولاكن لا بالترتيب الذي جاءت به فيه ، بل حدث في جملتها تقديم وتأخير ومزج وفصل .

أما ما نقــله ابن مسكويه في كتابه جاويدان خرد (الحكمة الخالدة) ، فقد ذكرنا انه فصل يضم الكتاب نفسه المطبوع باسم « الادب الكبير » تحت عنوان « آداب ابن المقفع ووصاياه » ، مع تخفيفـات واختصارات تكاد تشبه فعل ابن قتيبة في عيون الاخبار . ولما كان

---

١ ـ عيون الاخبار ، ج ١ ص ٣١

٢ ـ [illegible] ، ص ٧٠

هاذا الفصل من الحكمة الخالدة كبيراً ، فإننا نكتفي بنقل جزء يسير منه كنموذج للفصل كله ، تدليلاً على ان ما طبع باسم الادب الكبير ، هو نفسه « آداب ابن المقفع » الذي نقل عنه ابن مسكويه ، او قسم منه؛ مع الاشارة الى ان منقولات ابن مسكويه مرتب معظمها بنفس الترتيب الذي نجدها به في ما سُمي الادب الكبير ، فهو لم يأخذ مختارات متفرقة من مختلف جنبات الكتاب مع تقديم وتأخير في نصوصها ، كما فعل ابن قتيبة ، بل هو تدرج اجمالاً في نقوله بالتسلسل نفسه الذي نشهده في فقرات الرسالة المطبوعة باسم الادب الكبير .

الحكمة الخالدة	الادب الكبير
آداب ابن المقفع ووصاياه	
واسمه داذبه بن حشنس	
ويسما بعبد الله . قال :	
يا طالب الآداب	يا طالب الادب
اعزف الاصول	اعرف الاصول
والفروع	ثم اطلب الفصول
فإن كثيراً من الناس	فإن كثيراً من الناس
يطلبون الفروع	يطلبون الفصول
مع إضاعةالاصول	مع إضاعةالاصول
فلا يكون دركهم دركاً .	فلا يكون دركهم .
ومن احرز الاصول	ومن أحرز الاصول

الحكمة الخالدة	الادب الكبير
اكتفا بها	اكتفا بها عن الفصول
فإن أصاب الفرع	فإن أصاب الفصل
بعد إحراز الاصل	بعد إحراز الاصل
فهو أفضل	فهو افضل
فأصل الامر في الدين	فأصل الأمر في الدين
ان تعتقد على الايمان	ان تعتقد الايمان على الصواب
وتجتنب الكبـــائر	وتجتنب الكبـــائر
وتؤدي الفرائض	وتؤدي الفريضة
فالزم ذالك	فالزم ذالك
لزوم من لا غناء به عنه	لزوم من لا غناء به عنه
طرفة عين	طرفة عين
ومن يعلم أنه من حُرمه	ومن يعلم انه إن حرمه
هلك	هلك
ثم ان قدرت ان تجاوز ذالك	ثم ان قدرت ان تجاوز ذالك
الى الفقه والعبادة	الى التفقه في الدين والعبادة
فهو افضل	فهو أفضل
واصل الأمر في اصلاح الجسد	وأصل الأمر في إصلاح الجسد
الا تحمل عليه	الا تحمل عليه

الحكمة الخالدة	الادب الكبير
في المآكل والمشارب والباه	من المآكل والمشارب والباه
الا حقاً	الا خفافاً
ثم ان قدرت ان تعلم	وان قدرت على ان تعلم
جميع منافع الجسد ومضاره	جميع منافع الجسد ومضاره
والانتفاع به ،	والانتفاع بذالك،
فهو افضل [١]	فهو أفضل [٢]
. . .	. . .
...	...
اخزن عقلك وكلامك	اخزن عقلك وكلامك
الا عند اصابة	الا عند اصابة
	الموضع،
	فإنه ليس في كل حين
	يحسن كل الصواب ،
	وإنما تمام اصابة
الرأي والقول بإصابة الموضع	الرأي والقول ، بإصابة الموضع
فإن أخطأت ذالك	فإن أخطأت ذالك

١ ـ الحكمة الخالدة ، ٢٩٣و ٢٩٤

٢ ـ الادب الصغير والادب الكبير ... ، ص ٦٤ و ٦٥

الحكمة الخالدة	الادب الكبير
ادخلت الهجنة على علمك	ادخلت الحنة على علمك
حتى تأتي به إن أتيت به	حتى تاتي به ان أتيت
في غير موضعه	في موضعه
وهو لا بهاء له ولا طلاوة[1]	وهو لا بهاء له ولا طلاوة[2]
. . .	. . .
... وقال	...
اني مخبرك عن صاحب كان لي	اني مخبرك عن صاحب
وكان اعظم الناس في عيني	كان اعظم الناس في عيني
وكان رأسُ ما عظمه	وكان راس ما عظمه
في عيني	عندي
صغر الدنيا في عينه	صغر الدنيا في عينه
كان خارجا من سلطان بطنه	كان خارجا من سلطان بطنه
فلا يشتهي ما لا يجد	فلا يشتهي ما لا يجد
ولا يكثر اذا وجد	ولا يكثر إذا وجد
كان خارجا من سلطان لسانه	
فلا يقول في ما لا يعلم	

---

١ ـ الحكمة الخالدة ، ص ٣٠٩

٢ ـ الادب الصغير والادب الكبير ...، ص ١٠٥

الحكمة الخالدة	الادب الكبير
ولا ينازع في ما علم	
كان خارجا من سلطان فرجه	وكان خارجا من سلطان فرجه
فلا تدعوه اليه مؤونة	فلا يدعو اليه مروءته
ولا يستخف له رأيا	ولا يستخف له رأيا
ولا بدنا	أو بدنا
كان لا يأشر عند نعمة	
ولا يستكين عند مصيبة	
كان خارجا	وكان خارجا
من سلطان الجهالة [1] الخ...	من سلطان الجهالة [2] الخ...

لا شك اذاً في ان ما طبع باسم الادب الكبير ، انما هو الكتاب نفسه الذي اسماه ابن قتيبة « آداب ابن المقفع » ؛ والذي عنوّنه ابن مسكويه بعبارة « آداب ابن المقفع ووصاياه » ؛ وهاذا دليل آخر على صحة ما قدرناه قبلُ من عدم وجود كتاب يحمل اسم « الادب الكبير » ، وان ما كان موجوداً في هاذا الصدد لابن المقفع ، انما هو كتاب كبير الحجم كان يحمل على الارجح اسم « كتاب الآداب ».

وهناك على هاذا الأمر قرائن اخرا لا حاجة – بعد هاذه الحجج – للتفصيل فيها ، بل نكتفي بالاشارة اليها اختصاراً .. منها اننا نجد في ما نقل في بعض المصادر القديمة عن ابن المقفع ، حكماً وتعاليم في

١ – الحكمة الخالدة ، ص ٣٢٦

٢ – الادب الصغير والادب الكبير ... ، ص ١٤٥

الآداب لا نجدها في الكتب والرسائل الموضوعة في الآداب، والمعروفة بنسبتها الى ابن المقفع [١] .. ومنها ان طبع ما سمي « الادب الكبير » بعنوان «الدرة اليتيمة» يدل على عدم التقيد بطباق او تضاد مع كتاب يحمل اسم «الادب الصغير» (اذ في هاذه الحالة يصبح هاذا الادب الاخير صغيراً بالنسبة لأي كتاب؟)، وهاذا دليل على انتفاء هاذا التقسيم الطباقي الازدواجي الذي طبعت الرسالتان على اساسه .. ومنها ان النويري الذي ينقل في « نهاية الارب » فقرات من الرسالة التي طبعت باسم الادب الكبير ، لا يسمي المصدر الذي نقل عنه « الادبَ الكبير » ، بل يقول : قال ابن المقفع [٢] ، رغم انه في مكان آخر من هاذا الكتاب يذكر مصدر منقولاته عن ابن المقفع بقوله: « وقال صاحب كليلة ودمنة » [٣] .. ومنها كذالك ان نصير الدين الطوسي يقول في

---

١ ـ يقول غفراني في مقارنة ينشئها بين « الادب الجامع » المخطوط و « الادب الكبير » المطبوع : « وردت في كتاب الادب الجامع فقرات لا توجد في كلا الادبين الكبير والصغير ، مثل قوله : ولا ينبغي للوالي ان يمن على رعيته ... الخ » ـ عبد الله بن المقفع ، ص ١٥٧ . وذكرنا في مكان آخر ما اورده بروكلمان في تاريخ الادب العربي ج ٣ ص ٩٨ في حديثه عن الادب الكبير ، من ان له «تتمة» صنف محيي الدين بن عربي منها كتاباً باسم : عظة الالباب وذخيرة الاكتساب . وله كذالك حكم اخرا نشرت في رسائل البلغاء لمحمد كرد علي (ص ١١٨ ـ ١٢٠) كما نشرت في أماكن اخرا (راجع لوائحها وتواريخها عند بروكلمان ـ النجار ، ج ٣ ص ١٠٠) . ويقول بروكلمان ان الشك قائم حول بعض رسائل ايضاً نشرت في رسائل البلغاء في الصفحات ١٣٢ الى ١٣٨ (المصدر والصفحة نفسيهما) .

٢ ـ نهاية الارب في فنون الادب ، تأليف شهاب الدين احمد بن عبد الوهاب النويري، طبعة دار الكتب المصرية، السفر السادس، ص ٤ و ١١ و ١٣ و ١٨ و ٧١

٣ ـ نهاية الارب ، السفر السادس ، ص ٤٦ وكذالك في العقد الفريد (نسخة الشيخ عبد العزيز محاسن ، ج ١ ص ٦ ، كتاب اللؤلؤة) منقولات من الرسالة نفسها بمطلع « قال ابن المقفع » فقط .

مقدمة « الأدب الوجيز .. » : « ان أحد مشاهير الخدم عرض مجلد كتاب مشتمل على بضع رسائل من كلام عبد الله بن المقفع رحمه الله تعالا، مقصور على الآداب والمواعظ والاخلاق والنصائح »[١] ورسالة « الأدب الوجيز ... » التي يقول إنه ترجمها كانت الاولا من تلك الرسائل التي يقول إنه سيعود إلى ترجمة بقيتها ، مما يوحي بوجود مجموعة كبيرة له في عدة رسائل من حجم الادب الوجيز الذي هو يماثل في حجمه « الادب الكبير » ، مقصورة كلها – كما يقول الطوسي - على « الآداب والمواعظ والاخلاق والنصائح » .

٦

فاذا انتهينا الآن إلى أن الكتاب الذي ذُكر في فهرست ابن النديم باسم « كتاب الآداب الكبير »قد ذكر على الأرجح بصورة صحيحة ، وأن الذين ظنو في الأسم خطأً فعدلوه إلى الأدب الكبير طباقاً مع الأدب الصغير ، قد اخطأو هم في الأغلب ، وأن كلمة الكبير صفة ملحقة من صاحب الفهرست لا أنها جزء من الاسم موضوعٌ من قبل مؤلف الكتاب .. إذا انتهينا إلى هاذا ، وجب أن نتوقف لنتساءل :

فيم إذاً كلمة « الصغير » في اسم الكتاب التالي ؟ ايمكن أن لا يكون ثمة طباق وتقابل بين كلمتي الكبير والصغير الواردتين متعاقبتين في كتاب واحد ؟

وبعبارة ثانية :

لو كان اسم الكتاب الأول « الآداب » مجرداً ، فهل يمكن أن يكون الثاني « الأدب الصغير » ؟ هل تأتي هاذه «الصغير» اعتباطاً دونما

تقابل او تضاد مع كلمة الكبير ؟

ثم :

إذا كان لابد من جمع الأدب إلى « آداب » - لأنها كذا جاءت في المراجع القديمة - وما دام من المستبعد أن تكون كلمة الصغير وحدها دونما طباق مع كلمة الكبير المضادة ، فما المانـــع من أن يكون اسما كتابي ابن المقفع « الآداب الكبير » و « الآداب الصغير » كما احتملنا في بداية البحث ، وأن يكون الادباء القداما من امثال ابن قتيبة وابن مسكويه هم الذين تسامحو في عدم إضافة كلمة الكبير إلى « الآداب »؟

. . .

أما ان يحدث إجماع عفوي بين المصنفين القداما ، اتفاقاً ودون أي توافق بينهم ، على إسقاط كلمة الكبير من الكتاب الأول ، فهو صدفة عجيبة لا يرتاح إليها منطق ، كما انه لا مثيل لها في سابق او لاحق ، فلا يمكن تحميل الأمر هاذا التعليل الضعيف ، عدا أنـــه لا يقوم عليه دليل ...

وأما أن يكون مستبعَداً اتصاف كتاب بالصغير « اعتباطاً دونما تقابل او تضاد مع كلمة الكبير » فهو قول منطقي وجيه ، نقول نحن به بدورنا ، ولاكنه (بناء على مـا سبق درسه من استبعادِ أن يكون ثمة طباق بين اسمي الكتابين « الاديبين » المنسوبين إلى ابن المقفع) لا يدفعنا إلى وجوب جعل كلمـــة « الكبير » جزءاً من اسم « كتاب الآداب » الذي نقل المصنفون منه لابن المقفع،والذي وصفه ابن النديم قبله بالكبر(لحجمه أو لقيمته)، هاذا عدا أن احداً قط من المصنفين

القدامى لم يذكر لصاحب كليلة ودمنة كتاباً يتضمن اسمه كلمة الكبير (لا في ادب كبير ولا آداب كبير ولا في سواهما) بل نقلو – كما أسلفنا – عن « آداب ابن المقفع » ، والوحيدُ الذي وصف له كتاباً بالكبير – اعني ابن النديم – لم يذكره كما قدمنا بصورة مطابقة متضادة مع كتاب موصوف بالصغير ، بل جعل احدهما بصيغة الجمع (آداب) والآخر بصيغة المفرد (ادب) .

إن هاذا الاشكال الناتج من ظهور صفة « الصغير » في اسم الكتاب الثاني ، يُحل بواحد من الأمور التالية :

أ – إما أن يستقيم لكلمة « الصغير » الواردة في اسم الكتاب الثاني معناً مستقل لا يستدعي وجود مقابل لها (كما استقام مثلاً لكلمة « كبير » في قولنا : الأديب الكبير والقلب الكبير ... الخ ، دون أن تستدعي ظهور مقابل لها) أي ان لا يكون المقصود بها التقابل والتضاد مع كلمة الكبير .. وفي هاذه الحالة لا إشكال في عدم وجود كلمة الكبير في اسم الكتاب الاول .

ب – وإما أن يكون الكتابان اللذان طُبعا باسمي « الأدب الكبير » « والأدب الصغير » مجتزءان في عملية اختيار من كتاب اكبر لابن المقفع – بعده وعلى يد سواه – وأن يكون ذالك الكتاب ضاماً لحكم وتعاليم خلقية وتوجيهية كثيرة ، اختار بعضهم قسماً منها على دفعتين ، وكان ما اختير في إحداهما أكبر من المختار في الاخرا ، فأسمي اكبرهما حجماً « الأدب الكبير » وأسمي الثاني « الأدب الصغير » .

ج – وإما أن يكون ثمة تحريف أو خطأ في نسخ اسم الكتاب

الثاني ، أي أن لا يكون اسمه « الأدب الصغير » ،إذ في هاذه الحالة لا يعود أمامنا أي اشكال في ظهور كلمة الصغير وحدها ومجردة من أي تقابل أو طباق .

. . .

ألف — في تمحيص الاحتمال الأول،أي أن يستقيم في اسم « الأدب الصغير » معناً مستقل لكلمة « صغير » ،لا مجال للشك في أنه لا يمكن أن يكون المقصود من الكلمة الزراية والاحتقار ؛ فعـدا أن العقل يرفض هاذا التفسير — كما أشرنا قبلاً — وعدا أنـه من المستهجن وغير الطبيعي أن يصف مؤلفٌ عمله بالصغر وأدبه بالحقارة ، يجب أن نلاحظ أن مطالب الأدب الصغير هي من نوع مطالب الأدب الكبير ، فهي مثلها وبمستواها اكباراً وقيمة معنوية .

فهل لنا — في تفتيشنا عن إمكانية أن يستقيم لكلمة « صغير » مجردةً معناً مستقل — أن نذهب إلى أن المقصود بعبـارة « الأدب الصغير » أدب العبارة القصيرة والكلمات القصار ؟!

إن هاذا التأويل الذي يبدو غريباً في باديء الأمر ، لا يلبث أن يصبح وارداً وممكناً بمد قليل من التمعن في حكم رسالة منسوبة إلى ابن المقفع، ضمن مجموعة خطية بدار الكتب المصرية (تحت رقم :١١٩ مجاميـع)، يصفها الاستاذ محمد غفراني[1] بقوله انها « تحتوي فيماتحتوي على رسالة لابن المقفع عنوانها كتاب الأدب ، وتبدأ من الورقة الثامنة

---

١ — في كتابه « عبد الله بن المقفع » ، ص ١٥٣ .

إلى الورقـة الخامسة عشرة .. وبصفحات الكتاب خطوط مذهبة على شكل مربعات أو مستطيلات .. أما المستطيلات فتحتوي على حكم قصيرة لابن المقفع .. ويقول الناسـخ في آخر الكتاب : تم كتـاب الأدب الصغير ، والحمد لله ... » ، ثم يورد اربعـاً من حـكم هاذا الكتاب يقول انها تملأ صفحة كاملة منه ، هي :

... عمل البر خير صاحب

... احقُ ما صان الرجلُ أمرُ دينه

... الآلِف للدنيا مغتر

... من ألزم نفسه ذكر الآخرة اشتغل بالعمل

فهاذه الجمل القصار قد تدعو إلى الشك في أن المؤلف (او الناسخ) قصد بالأدب الصغير أدب الجملة القصيرة ، والذي يشجع على هاذا الظن أن الجملة القصيرة استهوت الناس عبر التاريخ ، لأنها تتضمن الحكمة المرغوبة في الاقل الألطف من الكلمات الموسيقية الجَرس الحسنة الوقع. وقد تحدث عن هاذا الأمر حديثاً طلياً وعلمياً وافياً الدكتور عبـد الرحمان بدوي في مقدمته القيمة لكتاب الحكمة الخالدة (جاويدان خرد) ؛ وقد جُمعت في العهود المتقدمة والمتأخرة طوائف من الحكم القصيرة لحكماء بارزين او لأعلام مرموقين في التاريخ ، وممن جمعت كلماتهم القصار النبي محمد (ص) والامام عـلي بن أبي طالب (ع) وكسرا انو شروان وغيرهم ، وفي المحدثين اكثرَ من هاذا النوع من الادب جبران خليل جبران .

الا أن تصفح الكتاب الذي بـين أيدينا باسم الادب الصغير ،

سرعان ما يُبعد هاذا التأويل ، لأن جُمل الادب الصغير ليست كلها ، ولا حتى معظمها، من نوع الكلمات القصار ، بل إننا قلما نجد فيه جملة قصيرة على نمط ما أوردناه نقلاً عن « كتاب الادب » المخطوط، ونقلُ فقرة عادية من فقرات ما سمي « الادب الصغير » –كالتالية التي ليست أكبر الفقرات ولا مما يندر فيه –يقرر حالاً استبعادَ الظن بأن المقصود من « الادب الصغير » أدب العبارة القصيرة » .

قال – مثلاً – صاحب الادب الصغير :

قد بلغ فضل الله على الناس من السعة ، وبلغت نعمته عليهم من السبوغ ، ما لو أن أخسَّهم حظاً واقلهم منه نصيباً واضعفهم علماً واعجزهم عملاً وأعياهم لساناً ، بلغ من الشكر له والثناء عليه بما خلص اليه من فضله ووصل اليه من نعمته ما بلغ له منه اعظمهم حظاً واوفرهم نصيباً وافضلهم علماً واقواهم عملاً وأبسطهم لساناً ، لكان عما استوجب اللهُ عليه مقصراً ، وعن بلوغ غاية الشكر بعيداً .... » !

وواضح ان في هاذه العبارة الطويلة رداً على أن يكون الادب الصغير أدب الجملة القصيرة .

هاذا ولا ضرورة بعد للاشارة إلى احتمال آخر ينتج من هاذا الاحتمال الأول ، هو أن يكون الأدب الكبير يعني عندئذٍ أدب الجملة الطويلة المشبعة ، فقد انهار الافتراض الأول كله ، هاذا فضلاً عن ان

حِكَمَ الأدب الكبير لا تختلف نهجاً وطولاً او قصراً عن حكم الأدب الصغير ، بل ان بعضاً من حكم الأدب الكبير اقصر بكثير من حكم الأدب الصغير .

إذاً ، لا يمكن ان يقصد بكلمة الصغير معنا الازراء والمهانة ، ولا بعبارة الأدب الصغير أدب الجملة القصيرة .. و- التالي - لا يستقيم لهاذا الاسم مجرداً ، معناً مستقل مقبول .

. . .

باء - اما الاحتمال الثاني الذي يحل إشكال ظهور كلمة « الصغير » في اسم الكتاب الثاني بعد « الآداب الكبير » قبله ، وهو ان يكون أديب - او أكثر - قد اجتزأ بعد ابن المقفع من كتاب كبير منسوب اليه ، قسمين متفاوتي الحجم كمختارات ، فأسما الأولَ الأدبَ الكبير والثاني الأدب الصغير ، فسينتهي بنا إلى التسليم بما قدرناه آنفاً من أن ابن المقفع - خلافاً لما هو اليوم شائع وذائع - لم يصنف كتاباً باسم الأدب الكبير وآخر باسم الأدب الصغير، بل كان له « كتاب اداب» مجرد من اوصاف مثل « الكبير » او « الصغير » اللتين أُلحقتا بعداً ، وان هاذا الكتاب كان كبيراً من حيث الحجم حتى أنه يستغرق الكتابين المعروفين بالأدب الكبير والأدب الصغير كليهما ، بل ويزيد عن مجموعهما ، لأن عملية الاختيار ُيفترض معها انتخاب قسم واهمال آخر ؛ ولو لم يكن ثمة قسم آخر مهمل ، فإن العملية لن تكون أكثر من تقطيع لكتاب واحد إلى جزأين متفاوتي الحجم ،وستغدو عندئذ عملاً غريباً لا موجب له ولا طعم ، إذ تنتفي فيه عملية الاختيار التي

هي المسوغ المنطقي للتقطيع والتجزئة .. وعلى هاذا ، يكون اسما « الادب الكبير »و« الأدب الصغير » من عمل من جزّأو كتابه بعد.

والواقع أن هاذا التفسير هو ما يذهب اليه الظن حين يتبدا الشك في وضع ابن المقفع لادبين ، واعطائه إياهما اسمين متطابقين موصوفين بالكبر والصغر .. ولاكن هاذا الاحتمال ، من جهة ثانية ، يُبرز أمامنا – حين نتأمل اللائحة التي ذكرها ابن النديم في « الفهرست » لكتب ابن المقفع الأدبية – الاسئلة والاشكالات التالية التي لا يمكن تجاهلها :

ان ابن النديم – بالاضافة إلى أنه ذكر « كتاب الآداب » الكبير لابن المقفع – تحدث في فهرسته عن كتاب« عيون الاخبار » الذي يضم كما رأينا فقرات قرأها ابن قتيبة في آداب ابن المقفع ، وهاكذا ، فان ابن النديم كان – من خلال كتاب « عيون الاخبار » على الأقل – عالماً بكتاب آداب لابن المقفع ، (هو الكتاب « الكبير » الذي يُفترض في احتمالنا هنا ان تكون الرسالتان اللتان أسميتا الأدب الكبير والأدب الصغير مجتزأتان منه) .. فمن المنطقي ، في هاذه الحالة ، بعد أن يذكر في فهرسته « كتاب الآداب » الكبير ، أن لا يذكر بعده (ومنسوباً إلى ابن المقفع) قسماً من الكتاب نفسه اسماه الآخرون الأدب الصغير . وإذا كان معقولاً أن يفعل ذالك ، فلمَ ذكر الأدب الصغير وحده ولم يذكر معه الأدب الكبير ؟

وقد يقال : لعل ابن النديم رآ « كتاب الأدب » الكبير، ووقف أيضاً على رسالة واحدة مجتزأة منه اسميت الأدب الصغير ، أي أنه لم ير الرسالة التي اسميت الأدب الكبير ، أو ان هاذه الرسالة اجتزئت بعده ...

في هاذه الحالة التي تتناقض اصلاً مع الاحتمال الذي نناقشه ،والذي افترضنا فيه وجود ادبين مجتزَأين ، لا واحداً صغيراً فقط، نجابَه بإشكالين لا باشكال واحد : أولهما ان اسم الكتاب المجتزَأ كان يجب ان يكون « الآداب الصغير » ، والثاني ان ابن النديم كان قمينا ان لا يعد الجزء المقتطَع من كتاب كبير ،على يد شخص آخر بعد مؤلفه، كتاباً آخر مستقلاً من مصنفات مؤلف الكتاب الكبير .. إذ،في هاذه الحالة ، يصبح الكتاب الواحد الذي تؤخذ منه مختارات عدة ، مجموعة كتب من نفس المؤلف ، لا كتاباً واحداً .

إذاً احتمالُ ان يكون هناك اجتزاء لقسمين من كتاب كبير لابن المقفع ، باسم الآداب ، أُسمي القسم الأول منهما « الكبير » والثاني « الصغير »، لا يصح مع الصورة التي جاء عليها اسما «الآداب الكبير» و « الأدب الصغير » في لائحة ابن النديم التي اوردها في الفهرست لكتب ابن المقفع .

. . .

جيم – فهل ثمة تحريف في اسم « الأدب الصغير » ، أي ان يكون اسم الكتاب الذي أورده ابن النديم بعد « الآداب » الكبير ، شيئاً آخر غير الأدب الصغير ، وان هاذه الصورة التي جاء عليها الاسم هي نتيجة خطإٍ في النسخ مثلاً ، او التباسٍ مع شيء آخر قريب ؟؟

هاذا هو الاحتمال الثالث من الاحتمالات التي قلنا ان اياً منها – لو ثبت – يحل الاشكال القائم بوجود صفة «الصغير» بعد عبارة «الآداب الكبير » السابقة لهـا ، وهو احتمال لا يخلو – في نظرنا – من قوة وامكانية :

٧

وطبيعي قبل ان ننظر في اسم الكتاب واحتمال التحريف او عدم التحريف فيه، ان نبدأ بنظرة في الكتاب نفسه.. أليس ان المحتوا اهم من القالب ؟ ولقد لاحظنا في مرورنا بالرسالة السابقة المدعوة « الادب الكبير » تعدد الاسماء التي وردت لها في المصادر المختلفة، ومع ذالك لم يؤثر هاذا التعدد في قيمتها كمادة أدبية، ولم يمنع من الاهتمام بها ودرسها والنقل من مضمونها إلى الكتب الاخرا .. فأهمية الاسم ، ان كانت له اهمية — على صعيد الدرس التحقيقي والتأريخي على الأقل — تأتي طبعاً بعد اهمية المسما نفسه .

بل إن دراسة المتن تساعد احياناً على تحديد الاسم نفسه، أو بالعكس. ان كلمة «البخلاء» لا يمكن أن تكون اسماً لكتاب يدور حول التصوف او علم التشريح أو الحساب النجومي ، كما ان محتويات كليلة ودمنة لا يمكن ان تسما « تاريخ بغداد » أو «تواريخ الوفيات ».

فاذا التمسنا في دراسة متن الرسالة المدعوة « الادب الصغير » دليلاً يساعدنا على اكتشاف اسمها أو مدا ارتباطها (من خلال كلمة «الصغير» على الاقل) بالرسالة السابقة المدعوة « الادب الكبير »، اعجزنا ذالك للأسف ، لأن الكتاب موضوع في « الادب » (بصورة عامة)، وليس محدد الموضوع كما هو الحال في « تاريخ بغداد » او « سيرة انو شروان» او « البخلاء » .

على ان النظر في متن الرسالة المدعوة « الادب الصغير » نظراً دراسياً

ناقداً ، يكشف لنا أمراً آخر ولاكن غريباً ، هو ان المصادر القديمة التي نقلت فصولاً ، أو فقرات ونبـــذاً ، أو حتى اقوالاً متفرقة لابن المقفع ، لم تنقل — لا الفارسية منها ولا العربية — شيئاً من هاذا الذي سُمّي « الادب الصغير » .

فهل هاذا طبيعي ؟

أليس مستغرباً مع ما نال ابن المقفع من مكانة وشهرة ، ومع مـــا رأينا من اقبال المؤلفين على تقليد اسلوبه ، او استراق اسمه ، او تتبع مختلف كتبه للنقل عنها في مختلف كتبهم ، أليس مستغرباً مـع هاذا الوضع ان يهمَل الاخذ عن هاذا الكتاب الذي لا يبدو أقل قدراً من مما أُسمي الادب الكبير (الذي نُقل كثيراً عنه) ، أو على اختلافٍ معه في العرض أو الغرض ؟؟

لست أدري إذا كان هـــاذا الأمر نفسه هو الذي جعل رِشْتر [١] يقول ان هاذا الكتاب منحول لابن المقفع، أو هو الذي جعل بروكلمان أيضاً يذهب معه هاذا المذهب، «فيقول: والراجح ما ذهب اليه رشتر» [٢].

ولعل هاذا الافتقاد لنصوص « الادب الصغير » في المصادر القديمة التي نقلت في ثناياها حكماً وآداباً مختلفة من كتبٍ ككتب ابن المقفع معروفةٍ في هاذا الفن ، هو الذي جعل عباس اقبال كذالك يشك — كما

---

١ ـ G. RICHTER, der Islam 91 , 278 - 281 ـ نقلاً عن بروكلمان ـ نجار ٣ : ١٠٠ .

٢ ـ المصدر السابق ، الجزء والصفحة نفسيهما .

شك رشتر وبروكلمان بعده – في مادة الكتاب ؛ ولاكنه لم يذهب إلى ما ذهبا اليه من نحل الكتاب إلى ابن المقفع (أي ما يُفهم منه أن ابن المقفع لم يضع مثل هاذا الكتاب) ، بل قدّر امكانية ان يكون الكتاب المنسوب إلى ابن المقفع في لائحة « الفهرست » باسم « الادب الصغير » ، كتاباً آخر غير هاذا المتداوَل اليوم بين أيدينا بهاذا الاسم [1] .

فشكُّ رشتر وبروكلمان يقودنا إلى نفي ما ذكره ابن النديم من وجود كتابين لابن المقفع في الآداب أو الأدب ، وشكُّ عباس اقبال يُقر بوجود أدب صغير مقابل كتاب « الآداب الكبير » السابق له ، وهو ما رأيناه ضعيفاً – في صفحاتنا السابقة – بل وبعيداً .

أما شك رشتر وبروكلمان فتصعب مجاراتها فيه ، لأن قول ورّاق مدقق كابن النديم ، لا يمكن تجاهله ولا يستهان به . لقد كان ابن النديم ورّاقاً ، عملُه بيع الكتب ونسخها وتصحيفها ، وفضلاً عن ان عمله هاذا يتيح له – كما نشهد في باعة الكتب اليوم – اطلاعاً واسعاً على الكتب المؤلفة في عصره ، فان ابن النديم ، كان يمتاز من سائر الوراقين بأنه كان مؤلفاً ، قصد إلى وضع فهرست للكتب المؤلفة والمترجمة الى العربية حتى عصره ، فكان من أجل ذالك يتتبع الكتب واسماء مؤلفيها ويتحرا موضوعاتها ومواقعها ، ويتنقل في البلاد وبين الحواضر العلمية قصداً إلى مظانها وتقصياً لمخابئها ، وقد بلغ من الاطلاع والاحاطة في

١ – مقدمة اقبال لرسالة « الادب الوجيز للولد الصغير » ، ترجمة محمد غفراني ، ص ٢٠ و ٢١ .

هاذا الشأن ما مكنه من أن يقول في بداية كتاب الفهرست :

« هاذا فهرست كتب جميع الأمم من العرب والعجم ، الموجود منها بلغة العرب ، وقلمها في اصناف العلوم ، وأخبار مصنفيها ، وطبقات مؤلفيها ، وأنسابهم ، وتاريخ مواليدهم ، ومبلغ اعمارهم ، واوقات وفاتهم ، واماكن بلدانهم ، ومناقبهم ، ومثالبهم ، منذ ابتداء كل علم اختُرع إلى عصرنا هاذا ، وهو سنة سبع وسبعين وثلاثمأة للهجرة »[١] .

وحينما يقول مثل هاذا الوراق المتخصص المتقصي هاكذا لكل صغيرة وكبيرة ، إنه رآ لابن المقفع كتابين في الآداب ، فنحن إذاً أميَلُ للأخذ بما يقول ، حتى يثبت لنا — لا بترجيحات تقديرية — عكس ما ذكره .

لابن المقفع إذاً ، طبقاً للائحة ابن النديم في الفهرست ، كتابان في الادب ، لا كتاب واحد ؛ وقد أسلفنا استبعاد ان يضع ابن المقفع كتابين كبيراً وصغيراً في موضوع كموضوع « الآداب » الذي يتعذر معه أن يوضع في احدهما شروح أو تلخيصات لما في الآخر ، وعليه يجب ان يكون كتابا ادبِ ابن المقفع في موضوعين مختلفين .. وفي الأدب مجال طبعاً لموضوعات متعددة .

هنا نصل إلى ان نتوقف بعض التوقف لدا شكّ إقبال الذي تحرز من ان يحكم بأن الرسالة المطبوعة باسم « الأدب الصغير » هي نفسها ما

١ — الفهرست ، ص ٢ .

عناه ابن النديم في الفهرست . ولقد تقدم ان ثمة كتاباً آخر ينسب إلى ابن المقفع ، موضوعاً في « الادب » وفيه عبارة « الصغير » ، هو كتاب « الادب الوجيز للولد الصغير » ؛ وقد لاحظ اقبال بحق – ولاحظ غيره معه [١] – ان هاذا الاسم المركب شبه المسجع لا يمكن ان يكون من وضع ابن المقفع ، لأن مثله لم يكن مستعملاً او متعارفاً في عهده ، ولأن من المستبعد في ظن إقبال « ان يسمي ابنُ المقفع كتابين له في موضوع (ادبي) واحد بمثل هاذه العناوين المتقاربة : الادب الوجيز – الادب الصغير » [٢] ؛ ونضيف ان مثل هاذا العنوان لو وُجد ، لكان ذكره ابن النديم في كتابه الشامل المحيط ، وبخاصة لان ابن المقفع لم يكن نكرة ، ولم تكن كتبه مما يُهمَل او لا يؤبه له او مما لا ينتشر بكثرة . فاذاً :

إذا كان لا بد من وجود كتابين في الادب لابن المقفع ، كما جاء في الفهرست . .

وإذا كان من الواجب ان يكون الثاني منهما في فرع من فروع الادب مغايرٍ للفرع الذي فيه الاول . .

وإذا كانت الرسالة التي ظهرت باسم « الادب الوجيز للولد الصغير » تُنسب الى ابن المقفع ، وكان من غير الممكن ان يكون هو قد سمّاها بهاذا الاسم المركب المقطع .

فهل يمكن ان يكون الكتاب الثاني في لائحة ابن النديم لكتب ابن

---

١ – راجع مقدمة الادب الوجيز ... ، ترجمة غفراني إلى العربية ، ص ١٤ و ١٥ حيث أيد المترجم رأي اقبال .

٢ – مقدمة الادب الوجيز ... الترجمة العربية ، ص ١٣ .

المقفع الادبيـة ، هو نفسه الكتاب الذي ظهر باسم « الادب الوجيز للولد الصغير » ؟؟

ثم :

إذا كان « الادب الوجيز ... » مستبعَداً كاسمٍ لهاذه الرسالة ..

وإذا كان ثمة احتمال للتحريف في اسم « الادب الصغير » .

فهل يمكن ان يكون التحريف الحاصل ناتجاً من إضافة « أل » التعريف مثلاً الى كلمة « أدب » إن كانت مجردة منها في اسم الكتاب الثاني، وذالك لمجيئها بعد كلمة « الآداب » المعرفة بـ « أل » في اسم الكتاب السابق (الآداب الكبير) .. أي هل يمكن مثلاً للكتاب الذي ظهر في لائحة ابن النديم باسم « الادب الصغير » ، ان يكون في اصله : **أدب الصغير ؟!**

٨

نحن إذاً ، امام احتمالين علينا أن ندرسهما :

اولاً : أن يكون كتاب « الأدب الصغير » المذكور في الفهرست ، هو نفسه « الادب الوجيز للولد الصغير » ..

ثانياً : أن يكون اسمه في الاصل : « أدب الصغير » ، أي ان تكون كلمة صغير تعني الصبي والحدث ، لا وصفاً لكلمة « كتاب » .

وسنبدأ بدرس الاحتمال الثاني ، لانه مبدئي عام ، يدور حول

إمكانية (أو عدم إمكانية) وضع ادب للصغير ، ثم ننظر مدا انطباقه – بعد – على كتاب الادب الوجيز .

. . .

وإذا بدأنا – كما لعل البحث العلمي يقضي – بكلمة أدب وحدها ، فلن نتوقف عند « أصل» الكلمة (وهل هو عربي أم فارسي أم يوناني) كما فعل عدد من الادباء والمحققين [1] ، لأن الأمر لا يهمنا هنا ، ولا أثر له على نتائج بحثنا .

ولا كننا ننظر إلى « المفاهيم » والمعاني المحتملة لكلمة « ادب » فنرا أنها تتلخص بثلاثة :

١ – يُقصد بكلمة « الادب » : حُسن السلوك والتعامل ، ودماثة الخلق أو التربية الفاضلة ، وربما حُسن السمت والاحترام للآخرين في القول والعمل .. فالأدب بهاذا المعنا هو التهذيب وحسن الإعداد ، وهو المقصود في الحديث الشريف المنسوب إلى الرسول (ص): «أدّبني ربي فأحسن تأديبي » .

ونرا أن هناك ترابطاً واضحاً ، على صعيد فقه اللغة ، بين التأديب والتهذيب ، وان « أدّب » و « هذّب » الدائرتان حول معنا واحد ، قد جرا بينهما إبدال في الحروف ، لقرب مخارج الالفاظ .

---

١ – مثل الدكتور محمد محمدي (في فرهنگ ايراني وتأثير آن ...،ص٢٧٧و ٢٧٨) ، وطاها حسين (في الادب الجاهلي ، دار المعارف بمصر ، ص ٢٢ - ٣٦) ومحيط الطباطبائي والاب انستاس الكرملي وسواهم – راجع عبد الله بن المقفع ، لغفراني ، ص ١٢٣ – ١٢٧ .

٢ – يقصد بكلمة « ادب » : الانتـاج الكتابي أو الانشادي (من شعر ونثر) على صعيد الفكر والتعبير الفني ، Littérature ، وجمعها آداب Lettres (وهيالتي تقابل اليوم بكلمة :علوم). وقد تعني الادب مجموع الانتاج التعبيري كله في لغة من اللغات ، أو خلال مرحلة من المراحل الزمنية ، أو بيئـة من البيئات الاقليمية ، فيقال : الادب الفارسي والادب الايطالي .. الخ ، ويقال : الادب الجـاهلي وأدب النهضة .. الخ ، كما يقال : الادب الأندلسي وادب المهجر .. والآداب الاوروبية .

وفي ظننا ان هاذا المعنا للأدب ، قد يكون مسبَّباً عن المعنا السابق او ناتجاً منه .. إذ من الممكن أن يُقصد بالادب (من شعر ونثر) أنه ما يجعل صاحبه ذا ادب بالمعنا السابق ، أي يجعله حسن الخلق والتربية والتصرف ، ويعينه في معترك الحياة .

٣ – كذالك يُقصد بكلمة « ادب » و « آداب » : القواعـد والرسوم والعادات المتبعة او الواجبات المفروضة في عمل من الاعمال ، فيقال : « آداب الطعام » أي القواعد التي يليق او يجب ان تُتبع اثناء تناول الطعام ، و « آداب الحرب » و « آداب المعاشرة » الخ . كما قد يُقصد بها الواجبات والقواعد المفروضة على شخص من الاشخاص او فئة من فئات الناس ، مثل « آداب القاضي » ، أي ما يجب ان يتقيد او يلتزم به القاضي في عمله ، وربما ما يجب التقيدُ به في مجلس القاضي ، و « ادب الملوك » و « آداب الأساورة » الخ .

ولعل كلمة « ادب » بهاذا المعنا الأخير ، تعني ما تعنيه تماماً كلمة

« آيين » البهلوية التي سبق شرحها .

. . .

ولقد كُتبت في آداب الاعمال وآداب الاشخاص كتب كثيرة جداً يجد القاريء اسماء بعضها في مطاوي المصادر القديمة وتضاعيفها ، منها على سبيل المثال :

كتاب ادب السماع ، لابن خرداذبه [١] .
آداب الحمام وأحكامه ، ليوسف بن عبد الهادي [٢] .
آداب المناظرة ، لميرزا فخر الدين الاسترادباي [٣] .
آداب السلطان ، للمدائني [٤] .
آداب الاخوان ، للمدائني أيضاً [٥] .
كتاب تعبية الحروب وآداب الاساورة [٦] .

---

١ ـ الفهرست ، ص ١٤٩ .

٢ ـ توفي ٩٠٩ هـ . دائرة المعارف، بادارة فؤاد افرام البستاني. ج ١ ص ١٠٠ .

٣ ـ فهرست كتابخانه اهدائى اقاى مشكوة بدانشگاه تهران . نگارش محمد تقى دانش پژوه ، ج ٣ بخش ١ ص ٥ .

٤ ـ الفهرست . ص ١٠٢ .

٥ ـ الفهرست ، ص ١٠٤ .

٦ ـ الفهرست ، ص ٣١٤ .

آداب العشرة » لابن قتيبة [١] .

وهناك حالات تحتمل فيها كلمة ادب - كحالها في كتاب « أدب الكاتب » [٢] لابن قتيبة - معنيين : معنا المتاج التعبيري ، أو معنا ما يجب أن يلتزم به المتأدب (الذي أضيفت الكلمة اليه) .. ومثل ذالك ستكون عبارة « أدب الصغير » التي ذهبنا الى احتمال أن تكون اسم الكتاب (الثاني) المنسوب الى ابن المقفع ، ففي هاذه الحالة قد يكون معناها الفنون التي تُلقَّن للصغار والاحداث ، كما قد يكون مـــا يجب أن يلتزم به هاؤلاء اثناء دراستهم أو يتقيدو به في حياتهم أو في تعلمهم وتهذيبهم

ولاكن قبل هاذا : إذا كان يمكن إضافة كلمة « ادب » إلى اسم

١ - الفهرست ، ص ٧٧ . وهناك من امثال هاذه في الفهرست « ادب الملوك » للسرخسي (١٤٩) ، « أدب الموائد » و« ادب الناطق » وكلاهما لابن خلاد الرامهرمزي (ص ١٥٥) ، « آداب الملوك » لأحمد بن الطيب (٢٦١) ، « أدب الحروب وفتح الحصون ... » (٣١٤) - وفي «فهرست كتابخانه اهدائي سيد محمد مشكوة ..» كثير جداً من امثال هاذه الكتب بالعربية والفارسية ، منها في (ج ٢) مثلاً « ادب الدنيـــا والدين » (ص ١٧٤) ، « آداب استخاره » (٧٢٨) ، آداب الملوك » لميرزا رفيع الدين الطباطبائي التبريزي (٢٨١) - وفي « دائرة المعارف » للبستاني (ج ١) « آداب العبادات » لشقيق البلخي (ص ١٠٢) « آداب الصحبة » لمحمد بن الحسين النيسابوري ، في التصوف (١٠١) .. وغيرها وغيرها .

٢ - كتاب معروف ذكره صاحب الفهرست (ص ٧٧) ؛ وهناك كتاب آخر بهـــاذا الاسم نفسه لأبي سعيد عبد الرحمان ذكره ابن النديم أيضاً في الفهرست . (أنظر الصفحة ص ١٣٧) .

شخص ، مثل ادب الكاتب وآداب القاضي .. فهل هاذا دليل على حتمية اضافتها للصغير ؟ دعنا نرا اولاً هل مثل هاذه الاضافة منطقية مقبولة ؟

ثم هل لها سابقة أو مثيل ؟

أما على الصعيد المنطقي ، فلعل الصغير أَوْلا (من السلطان أو القاضي او الكاتب وأمثالهم) بوضع كتاب خاص به ، إما لأن صغر سنه يجعله مهيَّأً لتعلم فنون دون فنون ، أي قاصراً عن ان يُلَقَّن – كالكبار – كل شيء ، فهي تختص به وهو يختص بها .. وإما لأنه في مرحلة من العمر تقتضيه أن يتعلم قواعد سلوكية وتربوية يجابه بها الحياة التي هو مقبل عليها ويتسلح بها في مواجهة اعبائها .

وأما على صعيد المِثْل ، فاننا نجد ، لا في الكتب العربية فقط ، بل ربما في آداب جميع الشعوب ، كثيراً من الكتب الموضوعة لتعليم الاحداث والصغار ، بل كثيراً من الكتب المترجمة (في هاذا الغرض) من لغة إلى لغة ، مما يدل على مدا اهتمام الناس بهاذا النوع من الادب ، ومدا استهوائه لهم .

ففي اللغة البهلوية مثلاً قبل الاسلام ، نجد عدداً من الكتب او الرسائل او الوصايا او العهود التي وضعها كُتّاب او حكماء او ملوك لتعليم ابنائهم وارشادهم خاصة ؛ فمن هاذه الكتب التي نجد اسماء او اشارات لها في كتب التاريخ الاسلامي :

كتاب « زادان فَرُّخ » في تأديب ولده [١] .

كتاب عهد كسرا إلى ابنه هرمز يوصيه حين أصفاه الملك [٢] .

كتاب عهد كسرا الى من ادرك التعليم من بيته [٣] ؛ وهاذا النص (بهاذا الوقف وهاذا التحديد) يدل على تخصيصهم احياناً معارف وآداباً للصغار من الابناء ، لا اطلاقها لعامة الابناء .

عهد اردشير بابكان الى ابنه سابور [٤] .

كتاب عهد كسرا انو شروان الى ابنه الذي يسما عين البلاغة [٥] .

كتاب ملك من الملوك الخالية الى ابنه في التأديب [٦] . .

---

١ ـ جاء اسم هاذا الاب في نسخة فلوگل من الفهرست « زاد الفروخ » (ص ٣١٥) ، ولعله الصورة المعربة لاسم زادان فرخ . او لعله محرف في النسخ . وجاء اسمه في كتاب « سبك‌شناسى» للمرحوم بهار « زادان فروخ » (ج ١ ص ١٠٥).

٢ ـ الفهرست ، ص ٣١٥ .

٣ ـ الفهرست ، ص ٣١٦ .

٤ ـ كذا في الفهرست ، ص ٣١٦ . ولا ندري إذا كان عهداً آخر غير « عهد أردشير » المشهور الذي لم يرد فيه أنه إلى أبنه سابور ، والذي يبدأ بقوله « من اردشير ملك الملوك إلى من يخلف بعقبه من ملوك فارس » والراجح أنه هو نفسه ، تقديراً لان « من يخلف بعقبه » هو سابور أبنه ثم من سيليه ، وهاذا العهد مشهور يقول صاحب الفهرست (ص ١٢٦) انه من الكتب المجمع على جودتها ، وقد طبعه مؤخراً الدكتور احسان عباس (بيروت ١٩٦٧) طباعة تحقيقية مرفقة بمقدمة وتعليقات رصينة .

٥ ـ الفهرست ، ص ٣١٦ .

٦ ـ الفهرست ، ص ٣١٥ .

ذكره ابن النديم تحت عنوان « ومما لا يعرف مؤلفه » خلال تعداده لملوك الفرس الذين تركو عهوداً وكتباً لابنائهم ، وقد يكون منهم .

كتاب ابرويز إلى ابنه شيرويه وهو في حبسه [١] .

ويذكر المرحوم بهار في المؤلفات الفارسية البهلوية ، كتاباً بعنوان « پدری پسر خودرا تعليم ميدهد » [٢] (ومعناه : أب يعلم ابنه) .

وقد تعمدنا هنا هاذا التفصيل في تعداد الكتب البهلوية التأديبية التربوية ، لنظهر مدا رواج هاذا النوع من الأدب في كتب العهد الساساني التي كان ابن المقفع على صلة وطيدة بها ، والتي ترجم قسماً كبيراً منها .

وفي الكتب اليونانية ، نجد بين ما جاء في « الفهرست » مما نُقل إلى اللغة العربية ، كتاباً في تأديب الاحداث والصبيان منسوباً لافلاطون ذكره ابن النديم ثلاث مرات ، مرة بقوله « كتاب تأديب الاحداث » [٣] ومرة بقوله « وصية لافلاطن في تأديب الاحداث » [٤] ، ومرة تحت عنوان « أسماء النقلة من اللغات إلى اللسان

---

١ ـ قصته مشهورة ، وهو كتاب أرسله الوالد المعزول من السجن إلى ابنه الذي ملك بعده ، وقد نقل بعضه ابن قتيبة في « عيون الاخبار » ، ج ١ ص ٣٠٥ . راجع تفصيل قصته وروايات نصه في « الترجمة والنقل عن الفارسية ».. ج ١ ص ١٤٨ ـ ١٥٥ و ١٦٢ ـ ١٨٠ .

٢ ـ سبك شناسى ، لملك الشعرا محمد تقى بهار ، ج ١ ص ٤٨ .

٣ ـ الفهرست ،ص ٢٤٥ .

٤ ـ الفهرست ، ص ٢٧٠ .

العربي » حيث يعد أبا عمرو« يوحنا بن يوسف الكاتب أحد النقلة،ونقل كتاب فلاطون في آداب الصبيان »[١] .

وحتى من آداب مصر القديمة ، ينقل ويلسون John A. Wilson في كتابه « ثقافة مصر القديمة » The Culture of Ancient Egypt مقتطفات من وصية لطيفة تلقاها مري — كا - ري Meri - ka - Ré أحد ملوك مصر القديمة من أبيه (تجدها في الصفحة ١١٩ منه) [٢] .. فهاذه وامثالها من مواعظ لقمان الحكيم وسواها تدل على اسبقية هاذا الفن الادبي في التاريخ القديم ، بل وربما في اقدم نصوص أدبية عالمية .

امـا في العهود الاسلامية ، فكثيرة هي الكتب التي وُضعت ، بالعربية والفارسية ، لابناء صغار او كبار ، كتبها أو أوصا بهـا آباء احبو ان يلقنو ابناءهم ما ثقفوه هم من تجارب الحياة ، وأن يسلحوهم بما دفعوهم من اعمارهم ثمناً لتعلمه امام ثقل مسؤولياتها واعبائها ، او ادباء أرادو الخير لأبناء الناس كافة ، فكتبو للصغار والتلاميذ والمتدرجين عامة ، حتى لو لم يكونو ابناءهم هم ؛ بـل ان التعاليم والوصايا للابناء انتقلت إلى ميدان الشعر ،فضمّن الشعراء منظوماتهم ـ حتى لو لم تكن مُنشأة لارشاد الابناء — نصائح وتعاليم وتوجيهات ابوية ، ومن هاؤلاء مثلا الشاعر الفارسي المشهور نظامي الكَنجوي [٣] ، الذي عقـــد في

---

١ ـ الفهرست ،ص ٢٤٤.

٢ ـ نقلاً عن « اضواء على مسلك التوحيد ، الدرزية » ، للدكتور سامي نسيب مكارم ،ص ١٠٢ .

٣ ـ من كبار شعراء ايران في القرن الهجري السادس ومطلع القرن السابع ، اشتهر بالشعر القصصي،وله خمس منظومات قصصية تسما في ايران « الكنوز الخمسة» وديوان شعر .

منظومته الشعرية « ليلى ومجنون » فصلا في نصيحة ولده محمد عندما كان في الرابعة عشرة من عمره [1] . ومن أبرز الكتب التعليمية للابناء خاصة او للتلاميذ المتدرجين عامة ، المنسوبة إلى اعلام في الادبين الفارسي والعربي : « قابوسنامه »، من تأليف كيكاووس بن اسكندر بن قابوس بن وشمگير ، الأمير الزياري المعروف ، و « ايها الولد » للامام ابي حامد محمد الغزالي ، و « آداب المريدين » المتدرجين في التصوف، لعبد القاهر [2] السهروردي [3] .

بل ان ظهور « الادب الوجيز للولد الصغير » نفسه ، سواء كان لابن المقفع او كان لسواه ، دليل على تقبل الناس لهاذا الفن الادبي وعلى رواجه .

إذاً ، ليس مستغرباً او بعيداً ان يضع ابن المقفع ، او يترجم ، كتاباً لتعليم ولده ، او للولد الصغير عامة ، بل المستغرب في الواقع من ابن المقفع ، الذي كان كثير الاطلاع على الادب الپهلوي خاصة والاضطلاع به، ان لا يكون قد ترجم شيئاً من هاذا النوع من الادب التعليمي الذي اسلفنا رواجه فيه ، او ان لا يكون وضع شيئاً على غراره .

لقد نُسب إلى ابن المقفع كما تقدم ترجمة كتب كبيرة الحجم ، حتى

---

١ ـ وبداية هاذه النصائح (كما في طبعة « كتابفروشى ابن سينا » ص ٤٥) :

اي چارده ساله قرة العين بالغ نظر علوم كونين

٢ ـ هو عم ابي حفص شهاب الدين السهروردي العارف الشهير

٣ ـ دائرة المعارف، بادارة فؤاد افرام البستاني ، ج ١ ص ١٠٢ .

قيل في بعضها انــه كان عظيماً « في الوف من الاوراق » ، فهل من الطبيعي ممن ترجم تلك الاسفار الكبرا ، ان لا يترجم ولو بعضاً من العهود « الى من ادرك التعليم من بيته » ،وهي التي رأينا ترجمات بعضها (كعهد اردشير) ، فاذا هي صغيرة قليلة الصفحات قليلة الاعباء ؟

بل ان الذي يجــدر ان يُذكر الى جانب موضوع كبر الحجم في الكتب التي ترجمها ابن المقفع عن البهلوية ، موضوع النوعية التي كانت عليها هاذه الكتب ؛إذ ان البعض مما ُينسب اليه ترجمته منها،كالتاج، يتضمن اشياء بعيدة عن ذوق البيئة العربية ، بل ويخالف تركيب هاذا المجتمع وتنظيمه وتفكيره ، وربمــا يخالف ما يتقبله دينياً وخلقياً .. افليست العهود التعليمية و كتب التأديب للابناء ، وهي التي تتوافق مع الاديان عامة ، بل وتوافق مصلحة الآباء والابناء ، لانهــا تعلمّ هاؤلاء حسن التدبير والتصرف والسياسة ، اوفق مساغاً واكثر اغراء بالترجمة من تلك الكتب الغريبة عن البيئة العربية ؟؟ بل أليس مثلُ ابن المقفع، وهو الذي يحاول ان يزين للعرب ما في الادب البهلوي من انتاج ، وان يقدم لهم افضل الصور المشرقة في هاذا الادب ، جديراً بأن يبدأ بهاذا النوع الخلقي الديني المقبول،والذي كانت له في العربية سوابق مستساغة مقبولة من عظات وتعاليم وعبارات بلاغية قصيرة ، في حِكم « قس » الجاهلية ، وعظات الامام علي (ع) لولده وخاصته،وخطب الكوفة وسواها ؟؟

هل كانت قصص « كليلة ودمنة » الجديدة والغريبة ، قبل ان َتنفذ في الاوساط الادبية والعربية وتصبح شيئاً معروفــاً مقبولاً ، اقرب لعقلية العربي المسلم وأدعــا واقرب لنجاح ، من تلك الكتب

التربوية التي تتناسب مع تعاليم الدين والاخلاق ، والتي تعلم الابنـــاء السياسة العملية في الحياة ؟؟

الحق أنه ليصعب قبول هاذا . وفي ظننا ان هاذه النقطة بالذات تعزز نسبة كتاب مثل « الادب الوجيز للولد الصغير » إلى ابن المقفع ؛ فاذا لم يكن ما سيترجمه ابن المقفع من الكتب البهلويـة التعليمية ، او ما سيضعه على غرارها ، هو هاذا الكتاب بالذات ، فقد يكون كتاباً آخر سواه . المهم او الغالب الارجح ان الرجل لا بد وان يكون قد أسهم بقسط في « أدب الصغير والحدث » ، وليس بعيداً ان يكون كتا'به المترجَم ، هو الذي احتمله عباس اقبال[١] ، والذي هو أشهر هاذه الكتب في هاذا الصدد ، واول' الكتب التي عدّدها ابن النديم في الفهرست من « ما أُلف في المواعظ والآداب والحـكم للفرس والروم والهند والعرب مما يعرف مؤلفه ولا يعرف » [٢] ، أعني « كتاب زادان فرخ في تأديب ولده »[٣].

. . .

والحديث عن البهلوية يضعنا أمام نقطة مهمة اخرا في البحث ، قد

---

١ ـ راجع ترجمة مقدمـــته للادب الوجيز للولد الصغير ، في طبعة غفراني ، ص ٢٣ .

٢ ـ الفهرست ص ٣١٥ .

٣ ـ يبدو أن زادان فرخ هاذا كان له ابن صار أديباً بـــدوره ، إذ أن ابن النديم ينسب في اللائحة نفسها تأليف كتاب باسم « سيره نامه » إلى « حداهود بن فرخزاذ » ، واللغة الفارسية تحتمل التقديم والتأخير في جزأي الاسم (زادانفرخ ـ فرخ زادان ـ فرخ زاد).

يكون لهـــا دور في ترجيح قناعتنا بوجود خطأ في نسخ الاسم ، او ترجمته :

ان المفردات في الفارسية هي دائماً ساكنة الآخر مهما كان موقعها من الجملة ؛ أي ان الإعراب – مثله في اللغات الاوروبيــة – لا ينعكس اثره حركاتٍ على اواخر الكلمات[١]، الا في حالتين فقط : اولاً إذا كان الاسم موصوفاً ، مثل «كتاب مقدس» (وترجمتها : الكتاب المقدس ؛ لأن لا وجود في الفارسية لأل التعريف ، والاصل في الاسم المجرد انه معرفة) ، ثانياً : إذا كان الاسم مضافاً ، مثل : «كتاب ابراهيم»؛ ففي هاتين الحالتين يُكسر آخر الاسم (كتابِ مقدس، كتابِ ابراهيم) .. وعلى هاذا ، فان « ابن الهارب » و« الابن الهارب » تكتبان وتلفظان بنفس الاملاء ونفس المخـــارج ، وليس بينهما ، لا على اللسان ولا في الاذن ، أي فرق او تفاوت ، وكثيراً ما يُحدث هاذا التماثل التباساً يعانيه امثالنا ممن كُتب لهم ممارسة الترجمة عن اللغة الفارسية .

ولعل من السائغ هنا ، تخفيفاً من هـــاذا الجفاف في البحث العلمي الصرف، ان أذكر أننا نجابَهُ خلال دروسنا الفارسية في الجامعة ببعض هاذا الالتباس، فنحاول حله بترجيحٍ من السياق ومغزا القطعة ، او نضطر لترك الخيار فيــــه للطلاب (إذا لم يُعينِ السياق) بين ترجمة المعنيين . من ذالك مثلاً قطعة كانت تمر مع الطلاب عنوانها : دُخترِ هَمسايه (دختر معناها : بنت – وهمسايه : جارة)، والعبارة – كما هو واضح – تحتمل ان يكون معناها « البنت الجـــارة » او « بنت الجارة » .

إذاً لا خلاف في الفارسية ، لفظاً او كتابـــة ، بين ثوب الطويل

---

١ – للمفعولية احياناً علامة من حروف، لا من حركات.

والثوب الطويل ، بين العمل المخلص وعمل المخلص ، بين اليد السمراء ويد السمراء .. أو بين الادب الصغير وادب الصغير (في مثل كتاب ابن المقفع اذا كان مترجماً او جوريَت في اسمه اللغة الفارسية) .

. . .

وبعد .. ان هيبة الكلمة ، تجعلنا نتحرج من ان نحكم حكماً نهائياً بصحة كل هاذا الذي نذهب اليه في هاذا الاحتمال .. انها ترجيحات وتقديرات . الا أننا ، من جهة ثانية ،حين نقتنع بكل هاذه المقدمات: حين نقتنع بوجوب ان يكون لابن المقفع ادبان ..وان يكون الثاني في فرع غير فرع الأول الذي هو في الآداب عامة ، فالتالي لا يكون اسمه الادب الصغير ، أي ان يكون فيه تحريف .. وحين نرا وفرة الامكانية ، بل نكاد نقول وجوب ان يكون ابن المقفع ترجم شيئاً من أدب الاحداث والصبيان عن اللغة البهلوية .. وحين نستشف الاثر المترتب على وحدانية القراءة لعبارتي ادب الصغير والادب الصغير في اللغة الفارسية التي نظن ان ابن المقفع ترجم عنها او قلدها في وضع كتاب للصغير .. حين نقتنع بهاذه المقدمات ، فاننا لا نرا لها نتيجة اقرب إلى الامكان والمنطق معاً ،من ان يكون التحريف المقدّر ،واقعاً في « أل » التعريف التي ذكرناها ، أي ان يكون اصل الاسم : أدب الصغير .

١٠

ولا بد قبل ان نختم ، من التعريج على ثاني الاحتمالين اللذين قصدنا

الى درسها ، أعني ان يكون الادب الصغير ، أو أدب الصغير ، هو نفسه كتاب « الادب الوجيز للولد الصغير » المنسوب الى ابن المقفع ، والذي ترجمه نصير الدين الطوسي إلى الفارسية في القرن السابع .

وهنا يجب تقديم الكتاب إلى القارئ بتعريف وجيز ، لأنه لم يشتهر وينتشر بالمستوا وبالمدا اللائقين بكتاب لابن المقفع، ولعل السبب الاول لهاذا أنه ليس باللغة الاصلية ، أي ليس بتعابير ابن المقفع ولغته الخاصة ، بل هو ترجمة عن ترجمة عن الاصل .

. . .

لا يزيد حجم رسالة « الادب الوجيز للولد الصغير » بالعربية عن ما يقرب من خمس وخمسين صفحة فقط من القطع المتوسط [١] وبالخط الكبير [٢] رغم ما بين قطعها من بياضات كثيرة وما يلحق صفحاتها من حواش وشروح . ومعنا هاذا أنها لو كانت طبعت بالحرف المتوسط العادي [٣] ، ومع هاذه البياضات نفسها، لما زاد حجمها عن سبع وثلاثين صفحة ، فهي تقارب كثيراً في حجمها الحالي الرسالة التي طبعت باسم « الادب الصغير ». ولاكن رسالة الادب الوجيز المترجمة تضم كثيراً من الاشعار الفارسية الاسلامية، بل والاقاصيص والاقوال العربية من عهد ما بعد ابن المقفع ، زادها المترجم الطوسي على الارجح ، على طريقة الاقدمين في عدم التقيد بالاصل المترجم ، وفي زيادة ما يحلو لهم اثناء

---

١ - حجم الكتاب الحالي « نظرات جديدة في تاريخ الادب » .
٢ - جسم ٢٤ الذي طبعت به المتون المتقدمة في عمودين .
٣ - جسم ١٦ الذي طبعت به هاذه الصفحة .

الترجمة وفاقاً لاذواقهم الخاصة او لأوضاعهم ، وهاذه الطريقة اتبعها ابن المقفع نفسه ، الذي ضمّن مترجماته البهلوية مفاهيم وتعابير اسلامية نجدها خاصة في كليلة ودمنة .. فاذا طرحنا هاذه الزيادات المقدّرة تخميناً ، فلعل حجم الرسالة في الاصل ان يكون نصف حجم رسالة « الادب الصغير » .

وقد بدأ المؤلف كل فكرة بعبارة « أي بني » ، فاستُند على هاذه العبـــارة في تقطيع الكتاب على أساسها إلى فقرات متمايزة او وصايا وموضوعات مستقلة (مرقمة بتسلسل) ، ومبدوءة كلٌّ بهاذه العبارة ، فكان الكتاب مقسماً الى إحدا وخمسين وصية .

والقطع في معظمها ، كحال بقية الكتب التي تزعم أنهـــا لتربية الصغير ، مجموعة حكم وتعاليم وارشادات عمليــة للحياة لا تختص في الواقع بالصغار ، فاذا اسقطتَ من مطلع كل وصية او فقرة عبارة «أي بني » ، لن تجد ثمـــة فرقاً بين القطعة وبين ما في باقي كتب التعاليم الموضوعة للكبار ، أي تصبح عندئذٍ مثل بقية « آداب » ابن المقفع ، (بل ربما كعبارات الادب الصغير نفسه المنسوب اليه) ، وكآداب ابن مسكويه ، وآداب ابي الحسن العامري ، وسواهم .

وفي ما يلي نموذج لتعاليم هاذه الرسالة واسلوبها في العرض والكتابة : (القطعة المعطاة الرقم ٣٣) :

أي بُني : التزم ثلاث عادات في معاشرة الخلق :

اولاً : صداقة الخِيار والعلماء وموافقتهم .

ثانياً : الوقار والاصطبار على أفعال الاشباه والاكفـــاء واقوالهم .

ثالثاً : اجتناب مجالسة الاشرار والسفهاء ومخالطتهم لتزدان وتتحلا بصداقــة العلماء والاتفاق معهم ، وحينما تعاشر الاتراب والاكفاء بالمصابرة وتسلك معهم طريق التحمل والتفضل ،يميلون اليك ولا ينفرون (منك) ، ويحصل لك الاخوان والأعوان . واجتنب الاشرار والسفهاء حتى لا تعرف ولا تـوصف بفعلهـم وطريقتهم ، لأن صحبتهم غرور وجهالة ،ومقارنتهم ومقاربتهم مكروهة ومحذورة ، والناس يعرفون كل امرىء من ابناء جنس قرنائه وجلسائه .

شعر :

عن المرء لا تسأل وأبصر قرينَه فكل قرين بالمقارن يهتدي [١]

أي لا تجـالس قرين السوء فتصير مثله سيىء السمعة وعديم الحيـاء .

---

١ ـ وفي رواية أخرا «عن المرء لا تسأل وسل عن قرينه » وهو من البحر الطويل وينسب لطرفة ـ م . غفراني .

إن أخا السوء لا يرا في شيء عاراً ، فاذا حملك على مشاكلته لم يخجل[١] .

. . .

وقد سبق الرسالة مقدمة وجيزة من مترجمها الى الفارسية الفيلسوف الايراني الشهير نصير الدين الطوسي ، الذي لازم الاسماعيليين امداً في قلعة « ألموت » المعروفة وفي قلعة « قهستان » التي كان ناصر الدين أبو الفتح عبد الرحيم بن أبي منصور محتشمها[٢] ؛ وقد ترك الطوسي بالاضافة إلى كتبه الفلسفية والحسابية وسواها ، مؤلفات في الحكم والمختارات الوعظية والكلمات القصار المشابهة لآداب ابن المقفع ؛ وكتاباه اللذان وضعهما في الآداب والاخلاق وقدمهما لمحتشم قهستان ناصر الدين المذكور – كما يتضح من اسميهما « اخلاق محتشمي » و « اخلاق ناصري » – هما من كتبه البارزة الشهيرة . ويقول الطوسي في مقدمته للادب الوجيز للولد الصغير :

فاتفق ان عرض أحد مشاهير الخدم بخدمة ذالك المجلس العالي[٣] ومعدن المجد والمعالي، مجلد كتاب مشتمل على بضع رسائل

---

١ ـ السطر الاخير من القطعة ترجمة لشعر فارسي .. راجع « الادب الوجيز .. » ص ٦٩ و ٧٠ .

٢ ـ الظاهر أنهم كانو يعنون بهاذا اللقب : آمرها .

٣ ـ مجلس ناصر الدين عبد الرحيم بن أبي منصور نفسه .

من كلام عبـــد الله بن المقفع رحمه الله تعالا مقصور على الآداب والمواعظ والاخلاق والنصائح. فلما حظي بالرضا في نظر المجلس العالي، أشير على هاذا الداعي بترجمـــة تلك الرسائل من اللغـــة العربية الى اللسان الفارسي .

... ولما تمت ترجمة الرسالة الاولا من ذالك المجلد، وهي التي عملهـا ابن المقفع في تأديب ولده وتعليمه، واسماهـا « الادب الوجـــيز للولد الصغير »، نقلت لوقتهـا من السواد الى البياض لتعرض في خدمته، فاذا ما شرفت بارتضاء النظر المبارك وسمحت بعد ذالك الايام وحالف التوفيق، شرعت ان شاء الله تعالا في ترجمة بقية الرسائل، وهو الموفق والمعين [١] .

. . .

وقد نقل كذالك مترجم الرسالة الى العربية، مع ما نقل من ترجمة الطوسي، مقدمة دراسية قيمة للمرحوم عباس اقبال كان اعدهـــا للرسالة عندما طبعت بالفارسية أول مرة . واهم ما جاء في هـــاذه المقدمـــة :

١ ــ ملاحظته لما جاء في « الفهرست » من فرق بين اسمي الآداب الكبير والادب الصغير .

---

١ ـ الادب الوجيز ... ترجمة غفراني ، ص ٣٣و٣٤ .

٢ – اقتناعه – مع الأدلة – بأن « اليتيمة » هي غير « الآداب » او « الأدب الكبير » .

٣ – عدم مصادفته في كتب القدماء نصوصاً صريحة منقولة من الرسالة التي طُبعت باسم « الادب الصغير » ، لذا لا يستطيع الجزم بأن هاذه الرسالة هي نفسها ما ذكره ابن النديم لابن المقفع .

٤ – تردده في أن يقبل او أن يرفض صحة نسبة « الادب الوجيز . . » لابن المقفع ، لافتقاد الاصل العربي الذي يمكنه من المقارنة بينهما .

٥ – استبعاده لأن يكون ابن المقفع قد أسما رسالتين في الادب بمثل هاذين العنوانين المتماثلين (الادب الوجيز . . الادب الصغير) ، واحتماله ان يكون هاذا العنوان المتوازن لهاذه الرسالة « الادب الوجيز ، للولد الصغير » مما اخترعه النُسّاخ لتعريف الرسالة ، بل ان تكون الرسالة كلها مما نُحل إليه .. كما انه يحتمل ان تكون رسالة « الادب الوجيز . . » هي كتاب زادان فرّخ في تأديب ولده .

٦ – ترجيحه لدرجة الاثبات ان المترجم الى الفارسية ، هو الطوسي .

وقد ناقش غفراني بدوره بعض افكار إقبال ، فقطع (في موضوع صحة نسبة الكتاب أو نحله) بأنه من ابن المقفع نفسه ، واستند في حكمه الى وجود فقرة مشتركة بين الادب الوجيز والادب الصغير وكليلة ودمنة ، وعلى ان صاحب الادب الوجيز لم يذكر انها لابن المقفع ، ومن المستحيل – كما يرا – ان ينسب شخص آخر لنفسه كلاماً

مشهوراً لابن المقفع يعرف الناس صاحبه الحقيقي .

ونحن – مع تقديرنا التام لامكانية ان يكون الكتاب لابن المقفع– نرا ان القطع بمثل هاذا اليقين شيء مستبعد ، فاشتراك الفقرات ليس بالدليل الوافي ، لأننا نرا مثيلاً له في نصوص تنسب الى الامام علي وإلى سواه ، وقد يكون متأدب دارس اختار مُلَحاً وطرائف وحكماً استهوته لذاتها دون الاهتمام بشخص قائلها ، فجمعها في كتاب لحاجته الشخصية دون ان يسمي قائلها او واضعها .

كما ان كثيراً من الاقوال قد تُنسب الى ابن المقفع وهي ليست منه ، إما عن خطأ لعدم معرفة الناسخ لصاحبها (وقد كانت الحكم الجامعة المجهولة النسب تُلحق عادة بابن المقفع) [١] ، أو عمداً من قِبل مَن كانو يتعمدون – كالجاحظ – نسبة اشياء الى ابن المقفع لترويج .. فكيف لم يتحرج هاؤلاء من نسبة أشياء الى هاذا الكاتب الشهير إذا كانت كل كتاباته معروفة محصاة عند الناس ، لا تمكن الزيادة عليها او النقصان منها ؟!

. . .

أما شك اقبال في ان يكون ابن المقفع هو الذي سمّا الكتاب بهاذا الاسم أ – لعدم انتشار مثل هاذا الاسم في عهد ابن المقفع ب – لعدم استساغة ان يضع ابن المقفع لكتابين متماثلين في موضوعها اسماً واحداً تقريباً (الصغير .. الوجيز) ج – لاستبعاد ان يكون ابن

---

٢ – راجع رأي اقبال هاذا مترجماً في مقدمة الادب الوجيز ، ص ٢٢ .

المقفع قد كتب لابن صغير هـاذه المطالب العالية التي لا يستغني عن مطالعتها حتى الشيوخ .. فقد ناقشه الاستاذ غفراني كذالك ، وجارا الاستاذ اقبال في الشق الأول منه فقط ، الذي يقرر فيه عدم انتشار مثل اسمه في القرن الثاني للهجرة (وهو الذي بسطناه في بداية بحثنا واقبال في نظرنا محقٌ فيه) .. أما السبب الثاني لشك اقبال ، وهو استبعاده لأن يكون ابن المقفع أعطا اسمين متماثلين تقريباً لكتابين في موضوع واحد ، فقد ظن غفراني ان إقبـال توهم كلمتي « الوجيز » و « الصغير » نعتاً للأدب، و « صحّح » ان كلاً من هاتين الكلمتين صفة لكلمة « كتاب » ، إذ ان اصل الاسم « كتاب الادب الصغير » .

ونحن لا نرا اقبال متوهماً ولا نرا موجباً لهاذا الظن فيه ؛ فحتى على اساس ان كلمة صغير هي صفة للكتاب لا للادب ، ليس من السائغ ان يسمي أديب بوقت واحـد كتابين او كتباً له باسماء متماثلة من مثل « الكتاب الصغير » و« الكتاب الوجيز » وربما « الكتاب المختصر » الخ.. وهاذا يعزز عندنا ان احد الاسمين – على الاقل – لم يضعه ابن المقفع.

وأما تعقيب غفراني (من اجل اثبات ان الكتاب لابن المقفع) على السبب الثالث من اسباب شك اقبال ، وهو الذي يستبعد فيه مطالب عالية كهاذه لابن صغير ، فهو تأويله معنا الصغير هنا بقوله : « ان ابن المقفع لم يكن يقصد بهاذه الوصايا ولداً صغيراً في السن ، إنمـا يقصد صغيراً في التجربة والخبرة » ويضيف تأويلاً آخر بقوله: « كما ان هناك رأياً آخر يقول : ان الصغير محرف : العزيز » وهو يقصد ان يكون اسم الكتاب : الادب الوجيز للولد العزيز [1] .

---

١ ـ راجع ذالك في مقدمته لترجمة الادب الوجيز .. ، ص ١٣ ـ ١٥ .

وواضح كم في تفسير « الصغير » بالصغير في التجربة والخبرة من تحميل بعيد لا يقوم عليه دليل ! تُرا ، هل هناك ولد صغير وولد كبير « في التجربة والخبرة » ، وهل يصبح هاذا « الولد الكبير » إذاً في غِناً عن النصائح الخاصة « بالصغير في التجربة والخبرة » ؟؟

اما الظن بتحريف كلمة العزيز الى الصغير ، فلا يغير من واقع الشك شيئاً ولا يفي بجواب ،اذ يبقا السؤال هو هو : كيف يسمي ابن المقفع كتابين له باسْمَيْ « **الصغير** » و « **الوجيز** .. للعزيز » ؟

إن ما يُرَدُّ به – في نظرنا – على استبعاد المرحوم اقبال ان تكتب مثل هاذه المطالب العالية لصبي صغير ، هو أن مثل هاذا قد حدث فعلاً في كتب أخرا مشابهة للابناء الاحداث . ان افتراضه يبدو منطقياً من حيث المبدأ ، اذ المفروض في الخطاب الموجّه لصبي صغير ، أن يكون بمستوا خاص يتناسب مع عمره وطاقته الذهنية .. ولاكن هاذا الفرض يناقضه واقعٌ قائم حدثَ في كتب غير هاذا وُضعت لتعليم الابناء ، وفيها نجد من التعاليم والتقريرات و «الآداب» ما لا يختلف نصاً ومستواً عن ما نجد في كتب « الآداب » الموضوعة للكبار بل للشيوخ .

في كتاب«قابوسنامه»مثلاً ، الذي وضعه عنصر المعالي كيكاووس بن اسكندر بن قابوس بن وُشْمْگير ، الأمير الزياري الاديب المعروف في الفارسية ، لتعليم ابنه گيلانشاه وارشاده وتأديبه ، لا يكتفي الاب المؤلف بأن يضمّن كتابه تعاليم تصلح للكبار قبل الصغار فحسب ، بل انه – خلافاً لما يقضي به المنطق في مخاطبة شخص محدّد مقصود – يتصور ان يكون الابن المخاطَب طبيباً ومنجّماً ومهندساً واديباً وقائداً ووزيراً ونديماً ومربياً وعاشقاً وفقيهاً

ومدرساً و ... الخ ؛ أو بعبارة أخرا ، انه كتاب ظاهره لابن خاص مقصود ، وواقعه خطاب تعليمي للأبناء من مختلف الفئات ، أو حق للكبار والكهول ، فهو أهل لأن يستفيد منه مَن كان – أو من أراد أن يصبح – طبيباً أو منجماً أو مهندساً أو ... الخ[1]. ففي استعراض فهرست أبواب هاذا الكتاب مثلاً ، نقرأ مثل الموضوعات المتباينة التالية (ترجمتها) :

« الباب الثاني والثلاثون : في التجارة وشروطها – الباب الثالث والثلاثون : في ترتيب سياق علم الطب – الباب الرابع والثلاثون : في علم النجوم والهندسة – الباب الخامس والثلاثون : في أصول الشاعرية وآيينها ... »[2] الخ .

فهل طبيعي ان يحتمل عنصرُ المعالي في ابنه گيلانشاه إمكانية أن يكون أو أن يصبح على كل هذه المعارف ؟

ثم ان عنصر المعالي ، بالاضافة إلى غرابة هاذا التباين وهاذا التباعد في الموضوعات الملقّنة ، يضمّن الكتاب من المعارف والتعاليم و« الآداب » مـا يمكن ان يكون دستوراً للكبار ومرشداً للمتعلمين في أية سنٍ كانو .. أفليس في هاذا – أيضاً - تناقضٌ مع ما يقضي به المنطق في

---

١ – يقول الدكتور امين عبد المجيد بدوي في كتابه « بحث در باره قابوس نامه » بسبب هاذا التعدد والتباين للموضوعات (ما ترجمته) : ان ما يبدو للعين أولاً ان الكتاب هو مجموعة كتب أو رسائل مختلفة الموضوعات ، كتب كل موضوع منها شخص متخصص فيه. – ص ١٠٧ .

٢ – قابوسنامه ، انتشارات كتابفروشى حافظ، چاپ ١٣١٧ ش، ص ٧ .

كتابٍ موضوعٍ لتعليم ابنٍ متدرج؟ والمنطق- وهو الذي استند اليه المرحوم عباس اقبال - يقول بهاذا ، ومع ذالك ، فالتناقض مع هاذا المنطق حادث واقع نشهده عياناً في هاذا الكتاب الشهير .

اذاً أنْ يضم كتابٌ ما « مطالبَ عالية لا يستغني عن مطالعتها حتى الشيوخ » ويكون في الوقت نفسه موجهاً إلى ابن متعلم أو مُعَنْوَناً باسم ولد صغير ، ليس شيئاً فريداً لا نجده إلا في « الأدب الوجيز .. » وحده حتى يستنكره أو يشك به إقبال .

ثم دعونا نتساءل : عندما ينصح أبٌ ، أيُّ أبٍ ، ابنَه أو أبناء الناس ، فبماذا ينصح عادة ؟ أليس انه ينصح بأشياء عملية خبِرَها في تجاربه وأراد أن يلقنها الابن الصغير ليستفيد منها عندما يجابه الحياة ، أي ليستفيد منها كبيراً ، لا في عهد الصبا فقط ؟ « يا ولدي .. لا تستدِنْ في حياتك ما استطعت .. لا تُفضِ بكل أسرارك الى صديقك .. لا تتطلب ما ليس في طاقتك .. احذر الصَلَف فإنه ينفر منك الناس .. الخ » هاذه النماذج من الأقوال والتعاليم ، أليس مثلها ما يقوله الآباء والمؤدبون عادة للصغار ؟ ثم أليست هي نفسها تصلح أيضاً نصائح وتعاليم للكبار حتى الشيوخ ؟؟

بل لنأخذ نموذجاً أصرح وأجلا ، نصائح لقمان الحكيم لولده - وهي التي أشرنا إليها أثناء حديثنا عن قدم آداب تعليم الابن وإرشاده - ومنها منها جاء في القرآن الكريم : « وإذ قال لُقمانُ لابنه وهو يعظه : يا بُني لا تُشرِكْ بالله ، إن الشرك لَظلمٌ عظيم » .. « يا بني أَقِمِ الصلاةَ وأْمُرْ بالمعروف وانْهَ عن المنكر واصبِرْ على ما

أصابك ، ان ذالك من عزم الأمور . ولا تُصَعِّرْ خدَّكَ للناس ، ولا تمشِ في الأرضِ مَرَحاً ، ان الله لا يُحِبُّ كلَّ مُختالٍ فخور. واقصِدْ في مَشْيِكَ واغضُض من صوتك، إن أنكر الأصوات لصوت الحمير » [1] ؛ هاذه التعاليم الخلقية الرفيعة ، هل هي خاصة بالصغار وحدهم ؟ اذا أسقطنا من بدايتها عبارة « يا بني » وبدأنا القراءة من ما بعد هاذه الكلمة ، ألا تصبح تعاليم لأي انسان ، مهما كانت سنه ؟؟

جاء في كتاب « السعادة والاسعاد» للفيلسوف النيشابوري المعروف أبي الحسن العامري : « قال افلاطن واقول : الأدب الذي يُرَبّا به الصبيان وهم لا يعقلون ، هو الأدب الذي ينبغي ان يؤخذو به وهم يعقلون . قال : وهو الذي ينبغي للكهل ان يستعمله ، وللشيخ ان يعقله ، لا فرق فيه إلا في وجه العمل ، وذالك أن وجهَ العمل في تأديب من لا يعقل ، خِلافُه مع من يعقل » [2] .

إذاً ليس جديداً ، أو غريباً ، أو حتى مستهجناً، في كتب الأدب القديمة على الأقل ، ان نرى مجموعة تعاليم وآداب موضوعة لولد صغير، تكون فيها « مطالب عاليـــة لا يستغني عن مطالعتها حتى الشيوخ المحنكون» . . و ــ التالي ــ ليس مقبولاً اجتهاد المرحوم اقبال الذي استبعد ان يضمن مؤلفُ « الأدب الوجيز .. » رسالته مثلَ هاذه المطالب ، رغم انها « .. للولد الصغير » .

---

١ ــ سورة لقمان ، الآيات ١٣ و ١٧ ــ ١٩ .

٢ ــ السعادة والاسعاد ، طبعة مجتبا مينوى منسوخة بخطه ، ص ٣٥٥ .

هاذا ولا وجه طبعاً للذهاب في تفسير استبعاد اقبال ان يكتب ابن المقفع مطالب عالية كهاذه لولد صغير انه يرا هاذا الأمر بعيداً من ابن المقفع خاصة — دون غيره — ، فهاذا التفسير ، حتى لو صح ان ان اقبال قصده ، لا يمكن قبوله أيضاً .. إذ لِمَ يكون هاذا العمل ممكناً من غيره مستبعداً منه ؟؟ هل هناك موجب أو أمارة على تميز ابن المقفع بمثل هاذه الخاصة ؟

. . .

على اننا (ونحن نثبت ان كتابة المطالب العالية في أمثال هاذه الرسالات والكتب لا تمنع أن تكون موضوعة في الأصل للولد الصغير أو معنونة باسمه) نلمس في « الأدب الوجيز .. » بالذات — وربما دون غيره أو أكثر من غيره — قرائن (إن لم نقل أدلة) على ان الكتاب قُصد من وضعه مخاطبة صبي صغير ، لا انه وُضع للعامة ثم أُلبس بعد ذالك إلباساً ثوب الصبيان والاحداث ، وذالك بحمل كلمة « الصغير » عنوانه ، وببدء كل فقرة من فقراته بعبارة « أي بني » .

ففي القطع الأولا خاصة ، نجد ما يشير بوضوح إلى بنوة وأبوة ، وإلى بلوغ ولد صغير سناً تؤهله لسماع نصائح و « قبول أدب » . يقول الطوسي في مفتتح الرسالة :

هاذا هو مبدأ الكلام وفق ترتيب ابن المقفع في هاذه الرسالة:

ثم يبدأ القطعة الأولا بقوله :

« أي بني . . لما بشرني الله المولا تعالا بوجودك ومنّ عليّ بعطائك ، وقد أبلغك الى هاذه السنّ والدرجة والحد والمرتبة ، بأن صرت مستعداً لقبول الأدب ، وقابلاً لعدة الفضل ، فقد وجب عليّ ان اؤدي شكراً للخالق عز وعلا على هذه الموهبة الهنية والعطية السنية ؛ وبمقتضا الكلام الرباني « لئن شكرتم لأزيدنكم » اطلب بأداء الشكر مزيد الاستمتاع والانتفاع ببقائك ، وأبدي نظراً شافياً وفكراً كافياً في الاجتهاد مع نفسي وبذل المجهود من أجلك ، حتى تتعظ بأنوار آدابي وتكسب حظاً تستطيع أن تنتفع وتتمتع به ، فيكون ذالك حجة إشفاق أبوتي عليك ، وقضاء لحق بنوتك الذي أوجبه الله تعالا عليّ كاب ، ويكون في المستقبل داعياً وموجباً لأن تبرّ بي وتحسن إليّ جزاء ذالك ، وتحترز وتجانب طريق العقوق والعدوان ، وتعمل بحكم « هل جزاء الإحسان إلا الاحسان » وتساعدني في أموري ، ولا تضن بالمعونة والمؤاتاة والمسامحة والمواساة في كل ما يسنح ويعرض »[1] .

ويقول في القطعة الرابعة :

---

١ - الأدب الوجيز للولد الصغير ، ترجمة غفراني ، ص ٣٧ .

« أي بني.. إذا أوجبتَ على نفسك في صغر السن وعنفوان الصبا كسب الآداب وقمت بتعلمها ، فإنك عندما تكبر تصل إليك نتيجتها المحبوبة وثمرتها المطلوبة وتنتفع بها »[١] .

وفي آخر القطعة نفسها :

« واعلم باني لم ادخر أي جهد وسعي في تربيتك وترشيحك وإثارة الخير من أجلك. وقد بلغتُ في هاذه المعاني غاية الاستطاعة حسبما يقضي ضميري ، وانه لواجب فرض عليك ان تكافئني وتجازيني إزاء تربيتي وسعيي وجزاء التوفيق الذي منّ الله عز وجل به عليّ في الاحسان إليك، وذالك بأن ترا قبول تعليم أدبي لزاماً عليك ... » الخ[٢]

وهناك بالاضافة إلى هاذه العبارات الصريحة ، عبارات يستشف منها الذوقُ الأدبي والنقد، ما أسمح لنفسي بتسميته « النَفَس الأبوي » ، وهو يوحي إيحاءً شديداً بأنـه من أبٍ لولد صغير حبيب عزيز على قلبه . من ذالك مثلاً (في القطعة الثانية) :

أي بني. . ان اول شيء من آدابي وقبول قولي و حفظ وصيتي

---

١ – الأدب الوجيز.. ، ص ٤٠ .

٢ – الأدب الوجيز.. ، ص ٤١ و ٤٢ .

ينبغي ان يكون لك في اكتسابه وادخاره ... هو ان تجتهد في أمر الله تعالا .. » الخ [١]

ومثله (في القطعة الرابعة) :

« حتى تكون خلفاً صادقاً بقي من سلف صالح ، ونسلاً محموداً من أصل مختار ... » الخ [٢] .

. . .

إذاً ، إن وجود مطالب عالية في الرسالة التي ترجمها الطوسي ، لا يمنع ان تكون موضوعة لولد صغير ، بل ان في هذه الرسالة ، أكثر من ذالك ، ما يؤكد انها هي بالذات من الكتب المخصصة لتأديب صغير فعلاً ، وانها يجب ان يكون عنوانها شيئاً من مثل « أدب الصغير » أو « الأدب .. للولد الصغير » .

على ان إثبات هاذا ، لا يقدم دليلاً على ان الرسالة هي من قلم ابن المقفع أو ترجمته . كل ما يمكن قوله هنا ، هو انه ليس في هاذه الرسالة، أو في رسالة مماثلة تحمل أوصافها ، ما يمنع ان تكون الكتاب الذي افترضنا ان يكون ابن المقفع قد ترجمه من البهلوية الى العربية ،

١ – الأدب الوجيز. ، ص ٣٩ .

٢ – الأدب الوجيز .. ، ص ٤١ .

أو وضعه على غرار آدابها في تعليم الصبيان والأحداث .

ولاكن ، ما مدا احتمال ان يكون ذالك الكتاب، هو نفسه رسالة « الادب الوجيز .. »هاذه ؟!

الواقع اننا نرا امكانية كثيرة لأن تكون هاذه الرسالة — كما يقول غفراني — من آثار ابن المقفع ، ولاكن لا للتعليلات والاسباب التي ارتآها هو ، بل للاعتبارات التالية :

١ — ان نصير الدين الطوسي نصّ على ان الرسالة لابن المقفع. ونحن إذ نعطي أهمية خاصة لشهادة الطوسي ، فليس لمكانته وشهرته في دنيا الفلسفة والحكمة والنجوم ، بل لأن الرجل كان — كما يقول إقبال — « على دراية تامة بمؤلفات ابن المقفع »[١] ، إذ كان بدوره من كتّاب « الآداب » ، وله — كما ذكرنا — مؤلفات فيها ، فكان مطلعاً على كتب الآداب السابقة ينقل منها وينشيء على منوالها ، ومما نقل من ابن المقفع في كتابه « اخلاق ناصرى » ، مختارات من « كليلة ودمنة » ومن « الآداب » .

٢ — يجب ان يكون لابن المقفع — كما قدمنا — كتاب في تأديب الأحداث وتعليمهم، لا فقط لأن المنطق وصلة ابن المقفع خاصة بالأدب. البهلوي يقضيان بهاذا ، بل لأن ابن النديم نصّ على كتاب له يدور عنوانه حول « أدب » و « صغير » ؛ ولما لم يظهر بعدُ في التراث

---

١ — في مقدمة الأدب الوجيز .. ، ص ٢٥ .

ومنسوباً إلى ابن المقفع ، كتابٌ غير هاذا في تأديب الصغير ، فقد انحصرت النسبة — حتى الآن — فيه ؛ ولو كان ثمة كتاب آخر في الموضوع نفسه ، منسوب الى ابن المقفع ، لحقّ للدارس المحقق ان يتردد ويتساءل عما إذا كان « الأدب الوجيز .. » ، بالذات ، أو غيره ، هو ما وضعه ابن المقفع لتأديب الاحداث والصغار .

٣ — لا داعيَ أو مبرر لرد نسبة أي كتاب قديم إلى من سُجل اسمه على غلافه أو في بدايته أو منتهاه على انه المؤلف ، ما لم يقم سبب أو شك لنقض هاذه النسبة أو نفيها ؛ بل إن هاذه « الانساب » القديمة مقبولة مبدئياً حتى يثبت العكس ، أو حتى يقوم على الأقل سبب للشك فيها ، وإلا — لو جاز النقض دونما داع أو سبب — لقيل إذاً : ومن هو مثلاً صاحب « يتيمة الدهر » ما دام التسجيل في مطلعه انه للثعالبي لا يكفي ؟ وما الدليل على ان « الملل والنحل » هو للشهرستاني ، و « صبح الاعشا » للقلقشندي ، و « مروج الذهب » للمسعودي ... الخ . ؟

إذا ظهر في ثنايا الكتاب نفسه ، أو في الظروف حوله ، ما يدعو إلى الشك بمؤلفه ، جاز عندئذٍ طرح موضوع النسبة على بساط البحث ، وساغ البحث والتنقيب عن حقيقة مؤلفه .. أما قبل ذالك ، فالشك افتراض مفتعل معقّدٌ للأمر دونما موجب ..

..وهاذا « الأدب الوجيز .. » ليس في موضوعه أو في تضاعيفه ما يسمح بمثل هاذا الشك ، فلا داعي لأن نستبعد كونه من ابن المقفع .. ولا أن نستبعد اذاً — ما دام منه — ان يكون الكتاب نفسه المفترَض ان يكون

قد ترجمَه عن البهلوية أو وضعه على غرارها .

١١

ولاكن ، هنا يقوم إشكال :

إذا احتملنا ان يكون « الادب الوجيز ... » هو نفسه « أدب الصغير » أو « الادب الصغير » ، الذي ذكره ابن النديم في الفهرست ، فما يكون إذاً الكتاب المتداوَل اليوم بين أيدينا باسم « الادب الصغير » ؟ هل يكون له في أصله اسم آخر غير هاذا الاسم الذي طُبع به ؟ أم تراه يكون كتاباً لشخص آخر غير ابن المقفع وقد نسب إليه خطأ ؟؟

الذي قدرتُه أولاً في تتبع هاذه النقطة ، هو ان ما طُبع باسم « الادب الصغير » قد يكون قسماً من « كتاب الآداب » الكبير ، كما قد يكون ما طبع باسم « الادب الكبير » قسماً آخر منه ، وان يكون « الادب الصغير » اسماً اطلقه النساخُ خطأً فيما بعد ، ظناً بأنه هو الكتاب الذي ذكره ابن النديم ، أو ربما تقديراً لصغر حجمه بالنسبة للأدب الكبير (وفقاً للاحتمال الذي درسناه قبلاً) [١]. ولاكني سرعان ما عدلت عن هاذا التقدير ، واستبعدت أن يكون هاذا الذي أسمي « الأدب الصغير » من جملة « كتاب الاداب » الكبير ، لا فقط

١ – في الصفحة ١٤٢ وما بعدها من هاذا الكتاب .

لما اثبتناه قبلاً من ضعف هاذا الاحتمال [١] ، بل لعامل آخر لا نكران عندي لأهميته :

إذا تأملنا الكتب الأخرا – غير الأدب الصغير – المعروفة بنسبتها الى ابن المقفع ، نلمس فيها جميعاً – خلافاً للأدب الصغير – موضوعات محددة تدور الأفكارُ والتعاليم والفقرات حولها ، أي اننا نشهد فيها « وحدات » – لو صح التعبير – واضحة المعـــالم والحدود ، تشكل أقساماً أو فصولاً مستقلة ، أو – على الأقل – متميزة .

ففي « كليلة ودمنة » نجد أبواباً مستقلة واضحة الحدود ، لا فقط بالموضوعات والأفكار التي يدور حولها كل باب ، بل حتى بعناوينهـا الجزأة التي تكرس استقلال كل منها ، فبـاب الأسد والثور غير باب الحامة المطوقة ، وكلاهما غير باب القرد والغيلم ، وهاكذا . بل ان الباب الواحد من كليلة ودمنة ، يضم بدوره عدة موضوعات ، ولاكن واضحة المعالم ومستقلة تقريباً ، يرافق الواحد منها عادة قصة أو أكثر ، للتدليل عليه أو لتوضيحه .

وفي رسالة الصحابة (التي نظن ان اسمها بدوره قد يكون محـل شك ، لأنه لا ينسجم تماماً مع كل مطالبها) نجد شبه دستور أو برنامج عام للعمل الاداري أو السياسي في ذالك الظرف ، يضعه ابن المقفع بين يدي الخليفة المنصور ، متناولاً فيه شؤوناً معينـة من أمور الدولة ، كشؤون الجند ، والخراج ، وصحابة الخليفة ، وأهل بيته ، وأهل العراق ،

---

١ – في الصفحات ١٤٦ – ١٤٨ .

وأهل الشام ،.. الخ . بتقسيمات واضحة شبه متسلسلة .

أما الرسالة التي طُبعت باسم « الأدب الكبير » ، فنلمس فيها بوضوح ، ثلاثة أقسام متميزة مستقلة ، هي :

أولاً : تعاليم وآداب لمن كان والياً أو سلطاناً أو بمنزلتهما .

ثانياً : تعاليم وآداب لمن نادم السلطان أو وَزَرَ له أو تقرب منه .

ثالثاً : تعاليم وآداب مختلفة يدور معظمها حول الصداقة والصديق .

وأما رسالة « الأدب الصغير » فلا نلمس فيها هاذه الوحدانية للمطالب والموضوعات ، بل انها ــ خلافاً لكل الكتب الأخرا المنسوبة إلى ابن المقفع ــ تتضمن عبارات متباينة الأغراض مختلفة الموضوعات ، قصيرة وطويلة ، لا رابط بينها ولا فكرة واحدة تجمعها ، أو تجمع ــ على الأقل ــ بعضاً من أقسامها إلى بعض .

وإذا أردنا إيضاح هاذا الفارق بين « الأدب الصغير » وبين باقي الكتب المنسوبة إلى ابن المقفع ، بإيراد نموذج منه ونموذج آخر أو أكثر منها ، نرا ان افضل ما نفعل في هاذا الصدد ، هو انتقاء فصل صغير من ما أُسمي « الأدب الكبير » ومقارنته بآخر من « الأدب الصغير » ، لأن موضوعهما واحد في الظاهر ، ولأن الصورة التي جاء عليها اسماهما ، توحي ان الكتابين متماثلان متطابقان بل متممان احدهما للآخر ، وتجعل منهما أوّلا بالمقارنة مع زميله من أي كتاب آخر لابن المقفع .

جاء ــ مثلاً ــ في الرسالة المعنونة باسم « الادب الكبير » :

« ليعلم الوالي ان الناس يصفون الولاة بسوء العهد ونسيان الود، فليكابد نقض قولهم، وليبطل عن نفسه وعن الولاة صفات السوء التي يوصَفون بها .

حق الوالي ان يتفقد لطيف أمور رعيته فضلاً عن جسيمها ، فإن للطيف موضعاً ينتفع به ، وللجسيم موضعاً لا يستغني عنه .

ليتفقد الوالي ـ في ما يتفقد من أمور الرعية ـ فاقةَ الأحرار منهم ، فليعمل في سدها ، وطغيانَ السفلة منهم ، فليقمعه ، وليستوحش من الكريم الجائع ، واللئيم الشبعان ، فإنما يصول الكريم إذا جاع ، واللئيم إذا شبع .

لا يَحْسُدَنَّ الوالي من دونه ، فإنه في ذالك أقل عذراً من السوقة التي إنما تحسد مَن فوقها ، وكلٌّ لا عذر له .

لا يلومن الوالي على الزلة مَن ليس بمتهَم على الحرص على رضاه، إلا لوم أدب وتقويم . ولا يعدلن بالمجتهدِ في رضاه البصيرِ بما ياتي، أحداً، فإنهما إذا اجتمعا في الوزير أو الصاحب ، نام الوالي واستراح ، وجُلبت إليه حاجاته ، وإن هدأ عنها ، وعُمل في ما يهمه وإن غفَل.

لا يولَعنّ الوالي بسوء الظن لقول الناس..»[١]. الخ .

أليس واضحاً في هاذه الفقرات التي نجد في بداية كل منهـا ذكر الوالي ، وحدة الموضوع الذي تدور حوله، وهو الآداب أو التصرفات والأعمال التي يجب ان يمارسهـا الوالي حتى يُحسن الحكم ، او حتى يستجلب قلوب النـاس ويوطد حكمه ، او حتى يكون مُرضياً لربه ولوجدانه وللعدالة صرفاً وللخُلُق ؟ وصحيح انه لا تسلسل بين هاذه الفقرات والافكار ، حتى َليمكنُ تقديم كل منها او تأخيرها ، لأن واحدتها لا تستند إلى سواها، ولاكنها تدور جميعاً حول شخص واحد توخّا المؤلف ان يجمع الآداب والتعاليم التي تتعلق به في وحدة جامعة ضمن كتاب واحد ، او في فصل واحد من كتاب !

أمّا الأدب الصغير ؟

.. هاذا الذي يُفترض ان يكون متمماً للأدب الكبير أو صورة عنه مصغرة ، فماذا نجد فيه ؟

نجد فيه مثل الفقرات المتتابعة التالية :

« حقٌ على العاقل ان يتخذ مرآتين ، فينظر من إحداهمـا في مساوىء نفسه فيتصاغر بها ، ويُصلح ما استطاع منها ،وينظر من الأخرا في محاسن الناس فيحليهم بها ،ويأخذ ما استطاع منها.

---

١ ــ الأدب الصغير والأدب الكبير .. ، ص ٧٩ ــ ٨١ .

احذر خصومة الأهل والولد والصديق والضعيف، واحتجج عليهم بالحجج .

لا يوقعنّك بلاء تخلصت منه في آخر لعلك لا تَخلُصُ منه .

الوَرِع لا يَخدع ، والاديب[١] لا يُخدع .

ومن وَرَع الرجل ان لا يقول ما لا يعلم ، ومن الإرْب أن يتثبت في ما يعلم .. »[٢] الخ ...

فهل في هاذه العبارات ، مثل ما في المختارات السابقة المنقولة من الرسالة المسماة « الادب الكبير » ، او ما في باقي كتب ابن المقفع ، من وحدةٍ في الموضوع ، او على الاقل من جامعٍ يربط بينها ويجعلها تدور حول غرض واحد ؟

ان فقرات « الأدب الصغير » ليست كلها على هاذا النمط الذي أوردناه من التعاليم الادبية والخلقية المختلفة ، بل الغريب ان الكتاب يجبهك أحياناً بأفكار كلية عامة يختصرها في جمل مضغوطة قصار ، وأحياناً يسير بك هوناً بأفكار ذات تفاصيل وتقسيمات ببعض التبسيط .. ولاكن لا هاذه ولا تلك ، تماثل ما في الكتاب المسمّا « الادب الكبير » وما في باقي كتب ابن المقفع من فقرات وفِكَر تلمس بينها جامعاً يوحد أهدافها ويربط بين مراميها .

---

١ — لعلها الأريب .

٢ — الأدب الصغير ... ص ٣٩ .

هاذا الاختلاف الواضح بين الادب الصغير ، وبين باقي كتب ابن المقفع ، جعلني ، لا فقط أعدل عن الظن بأن يكون والرسالة المسماة «الادب الكبير »قسمين مجتزأين من كتابٍ واحدٍ كبير هو «الآداب»، بل احتمل ان لا يكون الكتابان من نفس المؤلف ، وان لا يكون الانشاءان من نفس القلم [١] .

أجل ، ان العقلية التصنيفية الهادفة الى غايةٍ محددةٍ آونةً تأليفها كتاباً ما ، والتي قدمت للمكتبة العباسية كليلة ودمنة »،و«الآداب» الكبير ، و « رسالة الصحابة » ، يجب ان لا تكون — في نظري — هي نفسها العقلية الجامعة اعتباطا دونما هدف محدد او إطار مُلزِم ، والتي قدمت هاذا« الادب الصغير » .

هاذا التباين الواضح بين الادب الصغير — من حيث « الاطار » أو الموضوع — وبين باقي الكتب المنسوبة إلى ابن المقفع،جعلني —تدريجاً— أعطي اعتباراً متعاظماً لاحتمالِ أن يكون هاذا الكتاب منحولاً إلى ابن المقفع ، و— التالي —لا يكون هو « الأدب الصغير » الذي عده الفهرستُ في جملة مؤلفاته الأدبية .

وإذا نحن احتملنا أن لا يكون هاذا الكتاب لابن المقفع ، بل مما نُحل إليه ، فاننا لا نكون قد أتينا بِدْعاً ما سبقَنا إليه أحدٌ ؛ فقد سلفت الاشارة إلى أن « رِشْتر »يذهب الى أن « الأدب الصغير » هاذا

---

[١] — بل ليس يبعد ان يكون القسم الاخير من الادب الكبير — وهو قديم لان ابن مسكويه ينقل منه في الحكمة الخالدة(ص ٣٠٩ — ٣٢٧)— ملحقاً بدوره إلحاقاً بالكتاب ، لانه كذالك يختلف نهجاً وتبويباً عن القسمين السابقين له والدائرين حول آداب الوالي وآداب المقربين، والتالي يختلف عن باقي كتابات ابن المقفع .

منحول إلى ابن المقفع ؛ وما أظن الرجل حكم بذالك دون حجج وأدلة أقنعته ؛ ثم جاء « بروكلمان » بعده يرجح صحة نظرية « رشتر » دون أن يفصح عن الدوافع التي أقنعته بذالك وجعلته يقول : « والراجح ما ذهب إليه رشتر » [١] .

وما دمنا نتحرا نسب الكتاب المتداوَل بين أيدينا باسم « الأدب الصغير » ــ بعد أن جعلتنا مطالب « الأدب الوجيز ... » وتصريح الطوسي باسم مؤلفه نرجح أنه الكتــاب الذي ذكر صاحبُ الفهرست أنه لابن المقفع في «أدب» و« صغير » ــ فلا بد من الاشارة الى ملاحظة مهمة تتكشف أثناء دراسة هاذا الكتاب ، هي انه يضم مطالب تماثل تماماً ما نجده في كتب الحكمة الهندية والفـــارسية من تقسيمات ذات أرقام ، وأحياناً ذات أضداد طباقية ، تُعرض في الكتــاب بصورة تعدادية ، أو أحياناً بصورة أسئلة ، تليها أجوبتها ، وهي ميزة بارزة في تلك الكتب .

ولعله من الافضل هنا ، أن أترك النماذج والأمثال نفسها ، تشرح الفكرة التي نعني ، وتجسمها عملياً للقارىء .

جاء مثلاً في كتاب جاويدان خرد (الحكمة الخالدة) ، في باب حكم الفرس ، في جملة الاقوال المنسوبة الى الملك اوشهنج :

... أعمــال البر على أربع شُعَب : العلم ، والعمل ، وسلامة الصدر ، والزهد ...

---

١ ـ تاريخ الأدب العربي ، بروكلمان ـ نجار ، ج ٣ ص ١٠٠ .

... جماع أمر العبـــاد في أربع خصال : العلم ، والحلم ، والعفاف ، والعدالة ...[١]

... العلم على أربعـة أوجه : أن تعلم أصل الحق الذي لا يقوم إلا به ، وفروعه التي لا بد منها ، وقصده الذي لا يقع إلا فيه ، وضده الذي لا يفسده إلا هو .

... طرق النجاة ثلاث : سبيل الهُدا ، وكمال التقا ، وطيب الغذاء .

... الغِنا الأكبر في ثلاثة أشياء : نفس عالمة تستعين بها على دينك ، وبدن صابر تستعين به في طاعة ربك وتتزود به لمعادك ويوم فقرك ، ، وقناعة بما رزق الله ...[٢]

... ثلاث لا يستصلح فسادهن بشيء من الحيـل : العداوة بين الأقارب ، وتحاسد الأكفاء ، والركاكة في الملوك .

وثلاث لا يستفسد صلاحهن بنوع من المكر : العبـــادة في العلماء ، والقناعة في المستبصرين ، والسخاء في ذوي الأخطار .

---

١ – الحكمة الخالدة ، ص ٦ .
٢ – الحكمة الخالدة ، ص ٧ .

... وثلاث لا يُشبع منهن : العافية ، والحياة ، والمال [١] .

... ستة أشياء تعدل الدنيا : الطعام المريء ، والسيد الرؤوف ، والولد البر ، والزوجة الموافقة ، والكلام المحكم ، وكمال العقل [٢] .

ومثل هاذه التقطيعات التعدادية ذات الأرقام كثيرة في تلك الاقوال ، بل هي الطابع الغالب عليها .

ومن الأقوال المنسوبة إلى « بزرجمهر » في باب آداب الفرس :

خمسة أشياء من سجايا العلماء : ألا ياسَو على ما فاتهم ، ولا يحزنو لمالم يصبهم ، ولا يرجو ما لا يجوز لهم فيه الرجاء ، ولا يستكينو ويفشلو في الشدة ، ولا يبطرو في الرخاء .

وقال ايضاً : سبع خصال من طباع الجهال : الغضب في غير شيء، والإعطاء في غير حق ، وقلة المعرفة بأنفسهم ،ولا يفرقون بين عدوهم وصديقهم ، والتصنع للاشرار ، وكثرة الكلام في غير نفع ، وحسن الظن بمن ليس لذالك باهل .

وقال أيضاً : خمسة اشياء تقبح باهلها : ضيق ذرع الملك ،

١ – الحكمة الخالدة ، ص ٩ .
٢ – الحكمة الخالدة ، ص ١١ .

وسرعة غضب العلماء ، وبذاءة النساء ،ومرض الاطباء ،وكذب القضاة[١] .

ومما ينسب إلى أنوشروان في صورة أسئلة يجيب عليها :

... قيل : سمعناكم تقولون ثلاثة أشياء لم نرها كاملة في أحد فقط[٢] ،فما هي ؟ قال : اليقين والعقل والمعرفة[٣]

... قيل : ما أربع خلال قلتم ليس ينبغي ان يُرتاب بهن ؟ قال : طـــاعة الله تعالا ، وإيثار الآخرة على الدنيا ، وطاعة الملك فيما يوافق الحق ، وان لا يشك في ثواب المحسن ، ويفوض أمر المسيء الى خالقه .

.. قيل : سمعناكم تقولون من كره العار فليجتنب خمس خصال ، فما هي ؟ قال : نعم ! الحرص ، والشح ، واحتقـــار الناس ، واتباع الهوا ، والمطل بالعِدة[٤]

بعد أن وضحت لنا هاذه العقلية في تقطيع الحِكَم أو تقسيمها إلى أجزاء تعدادية أو ذات أرقام ، دعنا نلاحظ هاذا التماثل العظيم لها

---

١ — الحكمة الخالدة ، ص ٣٧ .
٢ — نظنها : قط .
٣ — الحكمة الخالدة ، ص ٥٣ ،
٤ — الحكمة الخالدة ، ص ٥٧ .

في هاذا الكتاب الذي طُبع بعنوان « الأدب الصغير » والذي يدل بوضوح تام على ينبوعه أو على الاقل على مصدر قسم كبير منه .

جاء في « الأدب الصغير » :

... وعلى العاقل – ما لم يكن مغلوبـــاً على نفسه – ان لا يشغَلَه شغلٌ عن أربع ساعات : ساعةٍ يرفع فيها حاجته الى ربه، وساعة يحاسب فيها نفسه ، وساعة يفضي فيها الى اخوانه ...عن عيوبه ، وساعة يخلي فيها بين نفسه وبين لذتها . .

...وعلى العاقل انلا يكون راغباً إلا في إحدا ثلاث خصال: تزودٍ لمعاد ، او مَرَمَّة لمعاش ، او لذة في غير محرم [١] .

... مِن أفضل أعمال البر ثلاث خصال : الصدق في الغضب ، والجود في العسرة ، والعفو عند المقدرة [٢] .

... خمسة مفرّطون في خمسة اشياء مندَّمون عليها : الواهن المفرّط إذا فاته العمل ، والمنقطع من اخوانه وصديقه اذا نابت النوائب ، والمستمكن منه عدوه لسوء رأيه اذا تذكر عجزه ، والمفارق للزوجة الصالحة اذا ابتلي بالطالحة، والجريء على الذنوب

١ – الأدب الصغير ... ، ص ١٦ .
٢ – الأدب الصغير ... ، ص ٣٦ .

اذا حضره الموت [١] .

... الرجال أربعة : جواد، وبخيل ، ومسرف، ومقتصد [٢] .

إن هاذه الدراسة النقدية للنصوص ، تشير بوضوح كثير الى المصدر الذي استقا منه الكتاب الموسوم بالأدب الصغير مادته ، وتدل على أن مؤلف هاذا الكتاب (إن كان واحداً) هو من المدرسة الادبية الفارسية الساسانية ، وأن عقليته هي من نوع العقلية التي سجلت حِكم بزرجمهر وأنو شروان وآذرباد وأمثالها ، فجذوره تمتد الى عهد ما قبل ابن المقفع ؛ وإذا لم يكن الكتاب منحولاً الى ابن المقفع ، فإن الرجل ليس اكثر من مترجم له .

ولاكن ، رغم هاذا التماثل الواضح الملموس في الادب الصغير والحكم الفارسية (وكذا الهندية التي نقلها ابن مسكويه) قد لا يقتنع البعض بأن الكتاب فارسيّ النسب (او هنديّه) استناداً إلى ان كتاب كليلة ودمنة الذي قدمه ابن المقفع الى قراء العربية يضم باباً - هو باب ايلاذ وشادرم وايراخت - نجد فيه كثيراً من هاذه التقطيعات المرقمة ذات « الاثنينات » و « الثلاثات » و « الاربعات » الخ .

وجواباً على هاذا القول الوجيه ، نلفت النظر الى ان هاذا الباب - كباقي كتاب كليلة ودمنة الذي يؤلف هو قسماً منه - مترجَم عن الفارسية ، وأصلاً عن الهندية ، أي ليس لابن المقفع فيه اكثر من دور

---

١ - الأدب الصغير ... ، ص ٤٠

٢ - الأدب الصغير ... ، ص ٤٥ .

المترجم ، فهاذا التماثل بين الادب الصغير وباب ايلاذ وشادرم وايراخت المترجَم ، ينقلب دليلا معكوسا ، أي دليلا مؤيداً لكون الادب الصغير بدوره كتاباً فارسياً مترجماً ، سواء كان مترجمه ابن المقفع أو كان سواه .

وقد لا يرتاح بعض آخر الى فكرة أن يكون الادب الصغير منحولاً الى ابن المقفع ، استناداً — من جهة اخرا — الى ان الحكَم فيه مُرسَلة متعددة ، والآداب أفكار شتّا متباينة ، والتعاليم جُمل — طوال او قصار — غير مستندة بعضها الى بعض ، بحيث يمكن تقديم البعض منهـا او تأخيره دون ان يبدل ذالك شيئاً من أثر الكتاب او قيمة أفكاره ، وهاذا شيء نجده كذالك في الكتاب الذي طُبع باسم « الادب الكبير » ، والذي نُص في عدد من المصادر على أنه لابن المقفع ، وإن كان تحت عنوان آخر (هو : الآداب) .

إن هاذه الميزة المشتركة بين تعاليم « الادب الصغير » و « الآداب » الكبير صحيحة ، ولاكن هناك — الى جانب هاذه — فرقـاً يشير من طرف خفي الى شخصية المؤلف في كلا الكتابين ، او الى نوعية التفكير الذي أملا هاذه الحكم هنا ، والذي أملا تلك هناك ، هو ان في تعاليم « الآداب » الكبير — كما أسلفنا — جامعاً مشتركا يربط بينها ، وهدفاً واضحاً أن واضع هاذه الحكم والتعاليم كان يقصده من وضعها ، فكأنما هو كان يجمع من الحكم والتعاليم المختلفة المتباينة المستقلة ما كان يتعلق بالموضوع او المواضيع التي يقصدها ، ثم يسجلها بعضها بجوار بعض ، لا ينم ما كان منها قبلُ وما كان بعدُ ، لأن كلاً منها يمكن ان يستقل بحكمة او فكرة تدور حول الهدف الواحد الجامع ، بينما نرا صاحب الادب الصغير لا يتقيد بهدف يرمي إليه من صوغ الحكم ورصفها ، ولا

يفكر ـ كما يقول الاستاذ يوسف ابو حلقة ـ « في ايجاد الارتباط بين حكمة وحكمة ... ففي الصفحة الواحدة يختلط المثل الاجتماعي بالفكرة الاقتصادية ، وتمزج التجربة النفسية بالحكمة الخلقية او الدينية ، وهاكذا دواليك » [1] ، فالعقلية التي أملت الادب الكبير هي ـ كما أسلفنا ـ عقلية هادفة من جمع الحكم وتنسيقها وتصنيفها ، وقاصدة منذ البداية الى غاية دفعتها الى الجمع والتنسيق والتصنيف ، بينما العقلية التي أملت الادب الصغير لا ترمي الى شيء من ذالك ، بل تصوغ ما تستملحه مما يعرض لها ، مهما كان مداره وأيّة كانت نوعيته .. وهاذا دون شك فرق مهم يجب تسجيله للحكم بأن من المستبعد ان يكون الكتاب الثاني من انتاج المؤلف نفسه الذي صنف الكتاب الاول .

ثم ان دراسة أخرا لهاذا « الادب الصغير » ، دراسة تطبيقية لنصوصه على النصوص المنسوبة في الادب العربي الى الفرس ، تجبهنا بمفاجأة تدهشنا ، وتجعلنا نحكم بما يشبه اليقين ، بأنه منحول الى ابن المقفع ، والتالي انه ليس هو كتاب أدب الصغير (أو الادب الصغير) الذي عناه ابن النديم في الفهرست :

لقد ذكر المرحوم عباس إقبال في مقدمته لكتاب « الادب الوجيز » انه في ما انتها اليه بحثه ، لم يصادف في كتب القدماء نصوصاً صريحة منقولة عن الادب الصغير حتى يقارنها بنص الرسالة المعروفة بين ايدينا بهاذا الاسم ، لذا لا يستطيع أن يجزم اذا كانت هاذه الرسالة

١ ـ مقدمة « الادب الصغير ... » ، ص ١٠ .

« هي عين الرسالة التي ذكرها ابن النديم لابن المقفع ، أو هي رسالة أخرا » [١] . ولم يشر أحد آخر – فيما نعلم – الى وجود أي نص من نصوص الادب الصغير في أي من تلك الكتب .

لذا أدهشني في دراستي للنصوص المختلفة في الآداب المنسوبة الى ابن المقفع ، وسواها من كتب الآداب المماثلة ، انني رأيتني في كتاب جاويدان خرد (الحكمة الخالدة) امام مجموعة كبيرة من الادب الصغير منسوبة – كما سنرا – لا الى ابن المقفع ، بل الى سواه .

ان عبارة « جاويدان خرد » هي في الاصل اسم لكتاب صغير منسوب الى احد الملوك البيشداديين القداما في التاريخ الايراني ، هو الملك هوشنگ (في العربية : اوشهنج) ، وهو يضم حكماً ومواعظ وتعاليم خلقية . ويقول ابن مسكويه ان الذي ترجم جاويدان خرد الى العربية من البهلوية (التي كان تُرجم اليها من اللسان القديم) هو الوزير الاديب المعروف الحسن بن سهل ، والد « بوران » زوجة المأمون ، وأخو الفضل بن سهل ذي الرياستين؛ كما يَنسب ابنُ مسكويه الى الجاحظ انه ذكر جاويدان خرد هاذا في كتاب له اسمه « استطالة الفهم » ، ناقلاً فيه قصة طويلة لواقعة ترجمة الكتاب الى العربية .

وقد جعل ابن مسكويه هاذا الكتاب المنسوب الى الملك هوشنگ مادةً لكتاب اكبر ، بدأه بجاويدان خرد القديم ، وضم اليه حكماً ورسائل اخرا في الحكمة والآداب والتعاليم ؛ وعُرف (الكتاب الجديد المكبَّر) في المصادر الادبية باسمين : « جاويدان خرد » ايضاً،

---

١ – مقدمة الادب الوجيز ، ترجمة غفراني ، ص ٢٠ و ٢١ .

وكتاب « آداب العرب والفرس »[١] .

ويُقسم كتاب ابن مسكويه ، الذي حققه وطبعه الدكتور عبد الرحمان بدوي باسم : الحكمة الخالدة (وهو ترجمة لعبارة : جاويدان خرد) الى الابواب التالية : حِكم الفرس ، حكم الهند ، حكم العرب ، حكم الروم ، حِكم الاسلاميين المحدثين ، خاتمة .

وفي استعراض آداب الفرس ، يلمس القارىء بوضوح ، النهج الفارسي في الحكمة والآداب ، ويجد مشابهاً لما في باب « ايلاذ وشادرم وايراخت » من « كليلة ودمنة » .. ولاكن الذي سيدهشه ان قسماً كبيراً جداً (لعله يزيد عن النصف) من الكتاب المتداوَل بين أيدينا باسم « الادب الصغير » يجده في فصلين مختلفين من جملة « حكم الفرس » في بداية الكتاب ، لا في « حِكم الاسلاميين المحدثين » في اواخره حيث كان يجب ان يضعه لو كان لابن المقفع ، لأن ابن مسكويه يعد ابن المقفع من الاسلاميين المحدثين ، وفي باب « حكم الاسلاميين المحدثين » هؤلاء أورد « آداب ابن المقفع ووصاياه » (التي ذكرنا قبلاً انها طُبعت في مطلع النهضة الحديثة باسم : الادب الكبير) .

هاذا ولا بد ـ إثباتاً لهاذا القول من جهة ، ولاعطاء القارىء فكرة عن التماثل بين الكتابين من جهة اخرا ـ من تطبيق نماذج ، ولو قليلة ، من الاقسام المشتركة بين رسالة الادب الصغير وبين ذينك الفصلين من الحكمة الخالدة (اللذين يحوي كل منهما آداباً تختلف عما يحوي زميله ، كما انهما يحويان اشياء لا نجدها في رسالة الادب الصغير ، وتحوي الرسالة

---

١ ـ وربما سماه بعض الدارسين اثناء الحديث عنه « آداب العرب والفرس والروم » لأنه يضم طرفاً من آداب هاذه الشعوب ، ومن آداب الهند .

بدورها اشياء لا نجدها فيها) .

ونبدأ بتطبيق بعض من القسم المشترك الذي يتضمنه اول الفصلين، وهو فصل يورده ابن مسكويه في جملة « آداب الفرس » التي ينقلها بعد كتاب جاويدان خرد (القديم) ، والتي يضمّنها حكماً وتعاليم وآداباً من بعض الاكاسرة ، كقباذ وانوشروان وبهمن ، ومن بعض الحكماء كبزرجمهر .. ويجعل عنوان هاذا الفصل « فصل من كلام حكيم فارسي آخر » :

الحكمة الخالدة	الادب الصغير
فصل من كلام حكيم فارسي آخر:	
وعلى العاقل ان يتفقد	وعلى العاقل ان يتفقد
محاسن الناس ويحصيها	محاسن الناس ويحفظها ويحصيها
ويصنع في توظيفها	ويصنع في توظيفها
على نفسه وتعهدها	على نفسه وتعهدها بذالك
مثل الذي وصفنا	مثل الذي وصفنا
في اصلاح المساوىء	في اصلاح المساوىء
وعلى العاقل ان لا يخادن	وعلى العاقل ان لا يخادن
ولا يصاحب ولا يجاور	ولا يضاحب ولا يجاور
من الناس ــ ما استطاع ــ	من الناس ــ ما استطاع ــ
الا ذا فضل في الدين	الا ذا فضل في العلم

الحكمة الخالدة	الادب الصغير
فصل من كلام حكيم فارسي آخر	
والعلم والاخلاق ليأخذ عنه[1]	والدين والاخلاق فيأخذعنه[1]
. . .	. . .
وليس لذي الفضل	وليس لذي الفضل
قريب ولا حميم	قريب ولا حميم
هو أقرب اليه	هو أقرب اليه وأحب
ممن وافقه	ممن وافقه
على صالح الأعمال	على صالح الخصال
فزاده أو ثبته	فزاده وثبته
ولذالك قال بعض الأولين :	ولذالك زعم بعض الأولين :
ان صحبة بليد	ان صحبة بليد
نشا مع العلماء	نشا مع العلماء
أحب اليهم من	أحب اليهم من
صحبة لبيب ذكي	صحبة لبيب

١ - الحكمة الخالدة ، ص٧١ .

٢ - الادب الصغير ... ،ص ١٤ و ١٥ .

الحكمة الخالدة	الادب الصغير
فصل من كلام حكيم فارسي آخر	
نشأ مع الجهال [١]	نشأ مع الجهال [٢]
. . .	. . .
وعلى العاقل ان يجبن	وعلى العاقل ان يجبن
عن المضي على الرأي الذي	عن الرأي الذي
لا يجد عليه موافقاً	لا يجد عليه موافقاً
وإن ظن انه على يقين	وان ظن انه على يقين
	وعلى العاقل ان يعرف
	ان الرأي والهوا متعاديان
	وأنّ مِن شأن النـاس
	تسويفَ الرأي وإسعاف الهوا
	فيخالف ذالك
	ويلتمس ان لا يزال
	هواه مسوَّفاً ورأيُه مسعَفاً

١ ـ الحكمة الخالدة ، ص ٧١

٢ ـ الادب الصغير .. ، ص ١٥ .

الحكمة الخالدة	الادب الصغير
فصل من كلام حكيم فارسي آخر	
وعلى العاقل	وعلى العاقل
اذا اشتبه عليه أمران	اذا اشتبه عليه أمران
فلم يدر أيهما الصواب	فلم يدر في ايهما الصواب
أن ينظر الى أقربهما	ان ينظر أهواهما عنده
الى هواه مخالفة	
فان الهوا عدو العقل	
فيحذره [1]	فيحذره [2]
الخ . . .	الخ . . .

ونجد في الفصل التالي لهاذا الفصل مباشرة ، وعنوانه « وصية أخرا للفرس »، قسما آخر مشتركا مع الادب الصغير هو اكبر من القسم المشترك في الفصل السابق ؛ ومن هاذا القسم المشترك الثاني :

---

١ ـ الحكمة الخالدة ، ص ٧٣ .

٢ ـ الادب الصغير .. ، ص ١٨.

الحكمة الخالدة	الادب الصغير
وصية أخرا للفرس :	
ومن العلم ان تعلم	ومن العلم ان تعلم
أنك لا تعلم	انك لا تعلم بما لا تُعلَّم
	ومن أحسن ذوي العقول عقلاً
أحسنْ تقدير	مَن أحسنَ تقدير
معاشك ومعادك	امر معاشه ومعاده
تقديراً لا يُفسد عليك	تقديراً لا يُفسد عليه
احدهما الآخر	واحد منهما الآخر
فإن أعياك ذالك	فان اعياه ذالك
فارفضنّ الأدناو آثر الأعظم.	رفض الأدناوآثر عليه الأعظم.
	وقال: المؤمن بشيء من الاشياء
	وان كان سحراً
	خير ممن لا يؤمن بشيء
	ولا يرجو معاداً
اعلم انه ليس احد	لا تؤدي التوبةُ احداً
تؤديه التوبة الى النار	الى النار
ولا أحد يؤديه الإصرار	ولا الإصرار على الذنوب

الحكمة الخالدة	الادب الصغير
وصية أخرا للفرس :	
الى الجنة	احداً الى الجنة
فتب من كل ما	
تعلمه خطيئة	
ولا تُصرّ على ذنب	
وان كان صغيراً .	
افضل البر	من أفضل اعمال البر
ثلاث خصال	ثلاث خصال
الصدق في الغضب	الصدق في الغضب
والجود في العسرة	والجود في العسرة
والعفو عند المقدرة [1]	والعفو عند المقدرة [2]
. . .	. . .
لا يوقعنك بلاءٌ	لا يوقعنك بلاءٌ
تخلصتَ منه	تخلصت منه

١ – الحكمة الخالدة ، ص ٧٤ و ٧٥ .

٢ – الادب الصغير ... ، ص ٣٦ .

الحكمة الخالدة	الادب الصغير
وصية أخرا للفرس :	
في آخر لعلك	في آخر لعلك
لا تتخلصنّ منه	لا تخلص منه
	الورِع لا يَخدع
	والأديب[1] لا يُخدع
	ومن ورع الرجل ان
	لا يقول ما لا يعلم
	و من الإرب ان
	يتثبت في ما يعلم
	وكان يقال :
على الرجل العاقل	
ان يعلم انه	
اذا عمل بما يعلم	عمل الرجل في ما يعلم
أنه خطأ ، من الهوا	انه خطأ ، هوا
والهوا آفة العقل[2]	والهوا آفة العفاف[3]
الخ . . .	الخ . . .

١ ــ أسلفنا اننا نقدّرها : الأريب .

٢ ــ الحكمة الخالدة ، ص ٧٥ .

٣ ــ الادب الصغير ... ، ص ٣٩ و ٤٠ .

بعد تطبيق هاذه الفقرات التي تدل بصورة قاطعة على ان مطالب الادب الصغير هي نفسها منقولات ابن مسكويه من « وصية للفرس » ومن « كلام حكيم فارسي آخر » – كما نص على ذالك بصراحة – لا يبقا مجال للشك في ان هاذا الذي طُبع باسم « الادب الصغير » ليس كتاباً لابن المقفع ، بل هو جمعٌ لمختارات من كتب فارسية سابقة وقف عليها ابن مسكويه . وقد كان من عادة ابن مسكويه ان يذكر في كتابه اسم الاديب او الحكيم الذي ينقل اقوالاً له ؛ فلو كانت منقولاته المنطبقة على كتاب الادب الصغير هي لابن المقفع ، لكان ذكر اسمه بصراحة كما فعل حين نقل« آداب ابن المقفع ووصاياه » ، ولكان أورد هاذه المنقولات بجوار باقي منقولاته من ابن المقفع في اواخر الكتاب في باب « حكم الاسلاميين المحدثين» لا في اوائله في باب «حكم الفرس».

. . .

ان الذي قادنا إلى هاذا الدرس لكتاب«الأدب الصغير»هو احتمالُنا ان يكون كتابُ « الأدب الوجيز . . . »(الذي ظهرت وطُبعت ترجمته الفارسية لاول مرة في مطلع الثلث الثاني من القرن الحالي) هو نفسه الكتاب الذي ظهر في طبعة فلوگل – ومـا تلاها – باسم « الادب الصغير »؛ وقد تساءلنا عند ذالك عن«ما يكون اذاً الكتاب المتداوَل اليوم بين ايدينا باسم الادب الصغير ؟ هل يكون له في أصله اسم آخر غير هاذا الذي طُبع به ؟ أم تراه يكون كتاباً لشخص آخر غير ابن المقفع وقد نُسب اليه خطأً ؟ » والآن وقد انتهينا إلى ما يشبه اليقين بأن الكتاب ليس لابن المقفع ، وبعد أن قدرنا قبلاً أن يكون ابنُ المقفع قد وضع أو ترجم كتاباً أدبياً للصغير ، فقد انحصر – حتى الآن على الاقل – انطباق وصف مثل هاذا الكتاب على « الادب الوجيز

للولد الصغير » ولم يعد أمامنـا غيره نحكم بأنه الكتاب الذي وضعه ابن المقفع في « أدب الصغير ».

١٢

وهاذه النتيجة التي انتهينا إليها من دراسة الأدب الصغير ، تعطينا الجواب، من جهة ثانية ، عن قسم من سؤال طُرح قبلاً ولا يزال يطرح، وهو : هل ابن المقفع مؤلفٌ لكتابي الادب الكبير والادب الصغير ؟ أم انه مترجم لهما فقط ؟

ويَستشف المرء من هـاذا السؤال رغبةً في الجواب عن سآل آخر وراءه أعمق، وهو : هل ان كتابي الادب الكبير والادب الصغير نتاجٌ پهلوي قديم صرف ، أم انها من عطاء البيئة الاسلامية الذي كان مزيجاً من بيان عربي وفكر إسلامي وثقافات أعجمية دخيلة ؟

والجواب الذي تعطينا إياه إذاً دراستنا المتقدمة للأدب الصغير ، هو ان هاذا « الصغير » على الأقل، أدبٌ پهلوي تُرجم إلى العربية في العهد الاسلامي، وليس من تأليف ابن المقفع .

. . .

ويجدر ان نلاحـظ ان طرح السؤال الأول على الصورة التي يطرح عليها (ألـّفها ابن المقفع أم ترجمها فقط ؟) يدل على ان صحة نسبة الكتابين إلى ابن المقفع لم تكن محل بحث ، بل كان المعروف المؤكد — حتى الآن — ان هاذين الكتابين هما مما قدمـــه ابن المقفع للمكتبة

العربية ، وكان السآل يدور حول دوره فقط فيها : هل قدمها مؤلفاً أم قدمها مترجماً ؟

وقد نتج ـ كذالك ـ من دراستنا المتقدمة لأحد هاذين الكتابين ـ أعني الادب الصغير ـ انها وجّهت السؤال وجهة أخرا ونقلته إلى مرحلة أسبق وأساسية أكثر ، هي : هل الكتابان لابن المقفع أم هما لسواه ؟؟ وأجابت ـ كما قدمنا ـ على قسم منه ، مقررةً ان الادب الصغير ليس له ، فصاحب «الآداب» لم ينشىء هاذا الكتيب المتداَول اليوم بين ايدينا باسم « الادب الصغير » .

١٣

وإذا لم يكن ابن المقفع مؤلفاً للأدب الصغير ، فهل هو ـ إذاً ـ مترجمٌ له ؟

ممكن . بل المفروض في هاذا الاحتمال أنه الأقوا ! إذ ليس ثمة في الحقيقة ما يمنع ابن المقفع من ان يترجم حكماً فارسية إلى العربية ، بل ان هاذا كان ـ في الواقع ـ عمله والخاصة البارزة لأدبه !

إلا ان هاذا الفرض قد لا يخلو من بعض الشك عندما نحاول تطبيقه على الأدب الصغير خاصة !!

لماذا ؟

لأننا نجد في الظروف الخارجية للكتاب ـ لا في نصوصه ـ قرائن

ترجّح ان لا يكون ابن المقفع حتى مترجماً للكتاب ، أي ان لا تكون له به أية صلة !

ومن هاذه القرائن :

١ — ان المؤرخين وأصحاب كتب التراجم وفهرسة الكتب ، لم يكونو يميزون في تعداد الكتب ونسبتها إلى أصحابها بين كتاب موضوع وكتاب مترجم ، بـــل كانو يعدّون الكلّ من كتب الأديب الذي أظهرها بالعربية . بل ان طرح السؤال الأصلي نفسه (هل ألف ابن المقفع الكتابين أو ترجمها) يدل على ان الكتب المؤلّفة والكتب المترجمة جميعاً كانت تنسب الى الاديب على حد سواء ، وهو ما أدّا ويؤدي الى الالتباس أحياناً في معرفة شخصية المؤلف الأول . وعلى هاذا ، لو كان ابن المقفع هو مترجم الفقرات التي نقلها ابن مسكويه في كتابه « جاويدان خرد » (الحكمة الخالدة) والتي نجدها في الأدب الصغير ، لكان جديراً بابن مسكويه ان يعدها في جملة آداب ابن المقفع ، و — بالتالي — ان يوردها بجوار منقولاته من « آداب » ابن المقفع ، وفي باب « حكم الاسلاميين المحدثين » ، لا في باب « حكم الفرس » .

٢ — ان ابن مسكويه قد نقل هـاذه النصوص في فصلين مستقلين بعنوانين مختلفين ، مما يوحي انهما من مصدرين متباينين وليسا من كتاب واحد مترجِمُهُ — مثلاً — ابن المقفع !!

٣ — لقد نال ابن المقفع من الشهرة — لا في عصره فقط ، بـــل في الأعصر التي تلته كذالك — ومن المكانة الأدبية الرفيعــة ، في نفوس الكتّاب والقراء جميعاً ، ما جعل الادباء الذين جمعو الحِكم وألّفو

بين الملح والمختارات الادبية السابقة ، يعرّجون جميعهم تقريباً على آداب ابن المقفع وكتبه ووصاياه ، يغترفون منها ما يحلّون به كتبهم ويُرضون به قراءهم ؛ بل لقد وصل الأمر بالبعض ـ كما سلفت الاشارة وكما هو معروف ـ إلى نحله كتباً كانو يضعونها بأنفسهم ، لأنه كان يكفي ان يكون عليها اسمه حتى تشيع وتنتشر ؛ ومع ذالك ، فإننا حين نرجع الى كتب التراث الأدبي ـ العربية منها والفارسية التي أعادت إلى لغتها كثيراً من ترجمات ابن المقفع ـ لا نجد فيهـا أية منقولات من هاذا الكتاب (عـدا كتاب ابن مسكويه كما رأينا) ! لماذا ؟! أليس غريباً ـ لو كان حقاً لابن المقفع ، أي من وضعه أو من ترجمته ـ ان يُسقطه الأدباء من حسابهم ، ودون سواه من كتب ابن المقفع ؟!

ثم ان الكاتب الوحيد الذي أورد نصوصاً منـه ـ وهو ابن مسكويه ـ لا ينسبه الى ابن المقفع ، مع انه كان من عادته ان ينسب المنقولات الىصاحبها بصراحة إذا كان معروفاً ، كما فعل مع ابن المقفع نفسه في مكان آخر ؛ أليس في هاذا كله قرينة قوية تقرب منالدليل، على ان الكتاب لم يُعرف بين الأدباء بنسبته الى ابن المقفع، لا ككتاب موضوع ولا ككتاب مترجم ؟!

لن نقبل طبعاً ان يقال هنا مثلاً : « لعل الكتاب كان مجهولاً من الكتّاب والأدباء،فلم ينقلو منه » لأننا أسلفنا ان كتاباً ما منالكتب، كانت تكفيه نسبته الى ابن المقفع حتى يشيع وينتشر ، فمن غـير المعقول ان يُخفا مثل هاذا الكتاب أو يستهان به لو كان « مقفعياً » ؛ وفي الوقت الذي كانت الكتب العادية فيه يوضع عليها اسم ابن المقفع،

كيف نقبل ان يخفا عن الناس – مثلاً – كتاب وضعه أو ترجمه ابن المقفع ، أو ان يُحذَف منه اسمه ويُنسَب إلى سواه ، حتى أخطأ ابن مسكويه حين « اكتشفه » ، فنقل انـه « من كلام حكيم فارسي آخر » و « من وصية أخرا للفرس » ؟! .

. . .

الذي يبدو لي – بعد هاذه الطوفة حول « الأدب الصغير » للتأكد من اسمه والتعرف إلى صاحبه الحقيقي – ان هـاذا الكتيب ليس في الواقع إلا مجموعة من هاذه المجموعات الادبية الكثيرة التي ظهرت في الآداب الشرقية ، والتي كانت تضم الجمل الحكمية القصار ، والعبارات الوعظية ،والتعاليم السياسية العملية ، والامثال المنقولة والمترجمة ، من مختلف الشعوب، وقد اختار هاذه المجموعة أحدُ الدارسين المتأدبين أو أحد طلاب الحكمة وعشاقها أو أحد الادباء المتذوقين ، من مصـادر مختلفة ، كان منها المصدران اللذان نقل منهما ابن مسكويه في « حكمته الخالدة » ، آخذاً من أولهما الفصلَ الذي كان « من كلام حكيم فارسي آخر »، ومن الثاني الفصلَ الذي كانت منه « وصية أُخرا للفرس » ، كما كان من مصادر هاذه المجموعة – على الأرجح – ابن المقفع نفسه ، لأننا نجد في هاذا الادبالصغير نصاً نجده في كليلة ودمنة وفي الادب الوجيز للولد الصغير ،وقد نقله ابن قتيبة على انه من كتب الهند (وقد يكون قصده كليلة ودمنة) ، وهو الذي يقول فيه :

وليس خلة هي للغني مدح الا وهي للفقير عيب .. فإن

كان شجاعاً سُمّي اهوج ، وان كان جواداً سمي مفسداً، وان كان حليماً سمي ضعيفاً ، وان كان وقوراً سمي بليـداً ، وان كان لَسِناً سمي مهذاراً ، وان كان صموتاً سمي عيياً[١] ...

ونحن نحتمل أيضاً – بالاضافة إلى التقدير المتقدم – ان يكون المصدران اللذان نقل منهما ابن مسكويه فصليه « الفارسيين » ، قد تُرجما إلى العربية في حقبة متأخرة ، فلم يرهما الأدباء الكبار الآخرون الذين نقلو آداباً سابقة، أو أنهم لم يأبهو لهما لأنهما لم يكونا من الاسلاف الاعلام المشهورين ، ولذا لم يكن لنصوص هاذين المصدرين ما كان لسواها من النصوص الفارسية السالفة المترجَمة من رواج وانتشار في كتب التراث المختلفـــة الأخرا ، ولم نجد شيئاً منها في أيٍ من عيون الاخبار وأمثاله .

كما نحتمل كذالك ، ان يكون بعضهم قد رآ هاذه المجموعـــة في

---

١ – الأدب الصغير .. ، ص٥٣ . وقد جاء هاذا النص على الصورة نفسها مـــع اختلاف طفيف في كليلة ودمنة (تجد ذالك في الصفحة ٢٢١ من النسخة التي دققها الشيخ الياس خليل زخريا لدار الاندلس معتمداً فيها على نسخة عبد الوهاب عزام ، وفي الصفحة ١٥٢ من الطبعة الجديدة المدرسية من نسخة شيخو). وجاء في « الأدب الوجيز للولد الصغير » (فيالصفحة ٩٠ من ترجمة محمد غفراني الخراساني) علىالصورة التالية : « أي بني ، اعلم ان الفقير يتهمه الناصحون ويسوء به ظن الأصدقاء ، ولا يسترون ولا يخفون اثمه وجريته ، لأن الفقير محل التهمة وسوء الظن ؛ والناس يسمون شجاعة الفقير حمقاً ويحملون سخاوته على الاسراف ، ويخالون حلمه ضعفاً ، ويَعدّون وقاره وثباته بلادة ، ويدعون فصاحته وذلاقته هذراً وهذياناً ، ويعتبرون قلة كلامه وصمته بكماً وعياً » .

حقبة لاحقة ، ولاحظ فيها شبهاً لطريقة ابن المقفع في عرض الحكم القديمة والامثال الوعظية فظنها له ، أو رآها اقرب الى ان تكون منه فألحق نسبتها به ، ولهاذا العمل في تاريخ الادب أمثال وأشباه عدة .

لقد استهوا عمرُ الخيام الشعراء الناظمين والقراء المتذوقين معاً في عصره وبعد عصره، برباعياته اللطيفة التي ضمّنها الحكم العالية والآراء الفلسفية والأسئلة الوجودية والصور الادبية والخواطر العميقة ، كل ذالك في القليل من الكلمات العذبة ، الموسيقية الجرس ، القوية السبك ، الرقيقة اللفظ ، الخفيفة الظل ، حتى غدا وغدت مدرسة لها أشياعها وروادها ، وحتى ارتبطت باسمه وارتبط بها اسمه، فإذا ذُكر الخيام قفزت الى الذهن الرباعيات ، وإذا ذُكرت الرباعيات تمثل الذهن حكيم نيشابور ؛ وقد قلّده في نظم امثالها كثيرون ، فأبدع بعضٌ وأسفّ بعض ، واشتهر عددٌ وخمل عدد ، وتعمد فريق ان ينسب إليه رباعيات وضمها بنفسه ، كما راح فريق يلحق به كل رباعية ناجحة أو شبه ناجحة مجهولة الصاحب ، حتى اختلط الاصيل منها بغير الأصيل ، وحتى عُقدت الدراسات النقدية للتمييز بين صحيحها والمنحول .

وشُهر أبو نواس عند العامة ، حقاً او باطلاً ، بأنه صاحب طرائف من النوادر الفكهة ، او الاقاصيص العابثة الرَذْلة ، فجعلو ينسبون إليه كل الحكايا الموضوعة على هاذا النسق ، لأنه أبرز من وُسِم بهاذا اللون من الروايات ، وحق إذاً لمن كان مثله ان تُرجَع إليه أنساب امثالها .

وقبل الخيام وابي نواس ، اشتهر ابن المقفع بهاذا اللون من النتاج الادبي الذي أُطلق عليه اسم « الآداب » ، فكانت الآداب « فن » ابن المقفع ، كما كانت النوادر العابثة عند العامة « فن » ابي نواس ، والرباعيات بعدهما « فن » الخيام المتميز ؛ لأجل هاذا كان صاحبُ « الآداب » اجدرَ من تُلحق به مجموعة من هاذا اللون من الادب، نفترض انها جُمعت من مصادر مختلفة حتى تعذّرَ على الجامع ان يضع عليها اسم شخص واحد على انه صاحبها .. ومثل هاذا —ايضاً— حالُ « كتاب الادب » الذي اسلفنا انه ضمن مجموعة مخطوطة في دار الكتب المصرية (تحت رقم ١١٩ مجاميع) ، فهاذا الكتيب هو دون شك منحول الى ابن المقفع ، لا فقط لأنه من الصغر بحيث لا يمكن ان يطلق عليه اسم كتاب، ومن ابن المقفع، كما هو مذكور في بدايته، بل كذالك لانه يتضمن أحاديث وأقوالاً من اشخاص كانو بعد ابن المقفع في الزمن[١]. وإذا كانت الشهرة القوية التي ينالها اديب بارز من الادباء، تجعله عرضة لان تنسب إليه كتب مهمة حتى لو لم تكن من « فنه » – كنسبة كتاب التاج إلى الجاحظ [٢] – فهل بعيد ان يُنسب الى ابن المقفع – وهو على ما هو عليه من الشهرة – مجموعةٌ مثل مجموعة « الادب الصغير » هاذه ، وهي من نهج مدرسة ابن المقفع و «فنه» ؟

---

١ – راجع ذالك في «عبدالله بن المقفع» لغفراني ، ص ١٥٣ .

٢ – راجع تفصيل ذالك في مقال للدكتور محمد محمدي في مجلة الدراسات الادبية (السنة ١ العدد ١ ص ٢٩ – ٦٧) بعنوان «كتاب التاج للجاحظ، وعلاقته بكتب تاجنامه في الأدب الفارسي الساساني» .

١٤

وحين ننفي نسبة الأدب الصغير الى ابن المقفع ، فإننا نجد أنفسنا امام نتيجة أخرا مهمة كنا في الواقع قد مررنا بها اثناء المقارنة التي عقدناها بين نوعية مطالبه ونوعية مطالب باقي كتب ابن المقفع ، ولاكنّ مرورنا بها كان عَرَضاً في الطريق الى غرض آخر ؛ اما هنا فنتوقف عندها لِذاتها ، من أجل لفت النظر إلى ما تؤدي إليه من تعديل في الحُكم على خصائص اسلوب ابن المقفع ، في الانشاء والتصنيف . هاذه النتيجة هي ان آداب ابن المقفع وتعاليمه تنقسم في كتبه إلى اقسام مستقلة واضحة الحدود ، أي انها كانت وحدات لكلٍ منها إطـار يجمع بين أجزائها .

والذي اريده من « الوحدة » و « الاطار » ان ابن المقفع لم يكن يرصف العبارات الاخلاقية او التعاليم العملية والسياسية او الحكم المختلفة المتباينة واحدتها إثر الأخرا – كما قد يوصف اليوم ويؤخذ عليه – دون ان يكون ثمة رابط يجمع بين هاذه العبارات والتعاليم والحكم ، بل كان يورد ما كان يدور منها حول غرض أدبي واحد معاً وفي مكان واحد ، وبذا كانت الحكم والتعاليم والآداب تتصنف بطبيعتها إلى فئات تبعاً لنوعيتها .

لنتصور مثلاً ان احدهم يريد ان يجمع نوادر مختلفة من القصص الفكهة أو المضحكة ؛ ان لذالك طريقتين : فإما ان يسجل كل رواية يسمعها أو نادرة يقرأها بالتتالي واحدة بعد أخرا حسب ورودها إليه ، واما ان ينسق هاذه الاقاصيص أبواباً يضع في كل باب منها النوادر التي

هي من نوع واحد وحول غرض واحد ، فنوادر الأزواج كلها معاً ، ونوادر المعلمين معاً ، ونوادر البخلاء معاً .. الخ ، وكل منها يؤلف باباً متميزاً مستقلاً من الكتاب . وكتب الآداب كمجموعات نوادر القصص هاذه ، بعضها – كما هو حال الادب الصغير – مجموعات عامة تضم أشياء مختلفة في الاخلاق والسياسة والحكمة دون تصنيف أو أو تنسيق لها ، وبعضها مجموعات مصنفة تضم الآداب والحكم المتماثلة في مكان واحد وبجوار بعضها ، وإن كان ظاهرها فقرات مستقلة يمكن تقديم كل منها أو تأخيره دون ان يؤثر ذالك على مطالب الكتاب ونتائجه .

ولا بد هنا من لفت النظر – أيضاً – إلى المعنا الوضعي لكلمتي « تأليف » و « تصنيف » ، فهما في الواقع تعنيان على الصعيد اللغوي شيئاً يختلف عن المعنا الاصطلاحي الذي اكتسباه مع الزمن ، وهو الانشاء والكتابة والوضع ، بل واحياناً الابتكار ؛ إذ ان كلمة « تأليف » تدل لغوياً على إيجاد الالفة والمواءمة والانسجام بين المطالب والموضوعات ، وكلمة « تصنيف » – التي منها « المصنفات » بمعنى الكتب – تدل على تنسيق المطالب والموضوعات اصنافاً وانواعاً متمايزة مستقلة . وعليه ، إذا عدنا إلى المعنا اللغوي الوضعي لكلمتي تأليف وتصنيف ، فإننا نستطيع ان نقول مثلاً ان كتاب « الآداب » هو من « تأليف » ابن المقفع أو « تصنيفه » ، ولا نقول مثل هاذا عن الادب الصغير (لا بالنسبة الى ابن المقفع ولا حتى بالنسبة إلى سواه) ، لفقدان التأليف والتآلف والتنسيق الخ ..

ونقدّر ان الحُكم الذي يقول بأن التنسيق المنهجي ينقص كتبَ ابن المقفع أحياناً ، وان معلوماته غير منسقة حسب الانواع أو الأغراض ، ناتج

من الظن بأنه هو صاحب الادب الصغير ، فإذا أُخرج هاذا الادب الصغير من أسرة كتب ابن المقفع ، فماذا نجد من أدبه :

أ -- كليلة ودمنة الذي ُيقسم بطبيعته إلى أبواب محددة منصوص على استقلالها وتعددها ، في مطلع كلٍ منها عبارةٌ من دبشليم الملك لبيدبا الفيلسوف ، يطلب منه فيها ان يحدثه عن لون معين من ألوان التعامل في الحياة ، أو عن نوع خاص من أنواع الناس -- (اضرب لي مثل : « العدو الذي لا ينبغي ان ُيغتَرّ به » -- اخبرني عن : «الملك، إلى من ينبغي ان يصنع المعروف » .. الخ) -- فيكون الباب جواباً عن هاذا الطلب من دبشليم ، ويدور كله بعدئذ حول غرض واحد معين ، هو تلك العبارة نفسها التي افتُتح الباب بها (العدو الذي لا ينبغي...) والتي يصح إذاً ان نجعلها عنوان الباب كله .

وصحيح ان الباب الواحد تتخلله غالباً فصول عدة في موضوعات متباينة ، ولاكن كل فصل منها يدور حول غرض آخر فرعي ، بارز الحدود (ينطلق عادة من مثل قولِ أحد أشخاص القصة : فيكون مثلك مثل الذي أراد كذا ...) إلا ان هاذا الغرض الفرعي يصبح بدوره متمماً لفكرة الباب العام الاصلي .

ب -- الآداب (المطبوع خطأ باسم الادب الكبير) الذي أشرنا قبلاً الى انه ُيقسم ثلاثة أقسام مستقلة واضحة الحدود والاغراض ، هي بالترتيب تعاليم أو آراء : ١ً -- لمن كان والياً أو مثلَه . ٢ً -- لمن قارب الوالي أو كان من حاشيته . ٣ً -- أقوال عامة أكثرهـــا عن الصداقة والصديق .

ج – الادب الوجيز للولد الصغير (أو : ادب الصغير) الذي تدور جميع تعاليمه حول تعليم الولد الصغير وإرشاده .

د ـ رسالة الصحابة التي (إذا صح انها لابن المقفع) تدور حول تعاليم محددة عن : ١ ـ الخلفاء وما يجب ان يتحلو به من الصفات والاخلاق . ٢ ـ صحابة الخلفاء ، أي بطانتهم . ٣ ـ القضاة . ٤ ـ الجند . ٥ ـ الجباة وعمال الخراج . ٦ ـ عامة الناس وكيفية معاملتهم من قبل الخليفة ورجاله .

كما ان كتبه الأخرا المفقودة التي نجد لها ذكراً أو وصفاً في المراجع القديمة ، تشير اسماؤها إلى انها كانت تنقسم إلى أنواع متميزة واضحة الأغراض ، كالآيين الذي أسلفنا انه كان متعدد الفروع المستقلة (كآيين الرمي وآيين الضرب بالصوالجة .. الخ) ، وكاليتيمة في الرسائل التي يبدو غرضها واضحاً من اسمها ، وهو الرسائل التي كانت في أواخر العهد الأموي فناً أدبياً مرموقاً ، برز فيه معاصرون لابن المقفع كعبد الحميد بن يحيا الكاتب وسهل بن هارون .

وهاكذا نرى ان الكتب التي تُنسب الى ابن المقفع ـ عدا الادب الصغير منها ـ مُبَوَّبة وذات أقسام واضحة الاغراض والحدود ، فإذا نفينا ان يكون الادب الصغير من جملة كتب ابن المقفع ، انتفا المأخذ الذي كان يُوَجَّه الى طريقته في عرض المطالب ، والذي كان يذهب الى ان ابن المقفع كان يجمع الحكم اعتباطاً ودونما رعاية لتنظيم الموضوعات أو تنسيقها .

• • •

وإذا أخذنا بهاذا الرأي ، كان لنا ان نشك بأن القسم الثالث من « الادب الكبير » (أي القسم الاخير منه) ، والذي قلنا إنــه في معظمه يدور حول الصداقة والصديق ، قد يكون بعضه ملحقاً بـه إلحاقاً ـ وربما على يد بعض النساخ أو جامعي الحكم ـ في عهـد متأخر ، لأنه ليس كله عن الصديق وأدب الصديق ، بل فيه بعض الفقرات التي تختلف عن نوعية هاذا القسم ، والتي بها يبدو نهج صاحب القسم الأخير مغايراً بعض المغايرة لما هو عليــه نهج « المؤلف » في القسمين الأولين .

١-٤

وختاماً ، وقد طال البحث بعض الشيء وتفصلت بعض متفرعاته ، قد يكون حسناً ـ جمعاً لشتاته من جهــة ، وتحديداً وتركيزاً للنتائج التي قادنا إليها من جهة أخرا ـ أن نورد أخيراً خلاصة هاذه النتائج ، وان نعددها مرة أخرا ولاكن ملخصه مجموعةً وعلى صورة أحكام موجزة عامة ، أي دونما تعليلات وتحليلات تفصيلية .

أما هاذه النتائج ـ أو الأحكام ـ فهي :

١ً ـ لم يضع ابن المقفع أو يترجم ، كتاباً باسم « الادب الكبير » وآخر باسم « الادب الصغير » ، بل كان له في هاذا الفن كتاب واحد كبير باسم « الآداب » (قد يكون ما طُبع باسم الادب الكبير بعضَه) .

٢ً ـ لا بد ان يكون ابن المقفع قد وضع أو ترجم كتاباً لتأديب

الاولاد والاحداث ، وقد عدّ ابنُ النديم كتاباً له جاء اسمه في النسخة المطبوعة « الادب الصغير » ؛ فليس بعيداً ان يكون اسم الكتاب في الأصل « أدب الصغير » ثم حرّف مع الزمن خطأً أو بعامل من جهل بعض النساخ .

٣ً ـ الراجح ان الكتاب الذي ظهر مؤخراً ـ ومنسوباً الى ابن المقفع ـ باسم « الادب الوجيز للولد الصغير » ، هو نفسه الكتاب الذي وضعه أو ترجمه في تعليم الاحداث ، والذي ورد اسمه خطأً في فهرست ابن النديم « الادب الصغير » .

٤ً ـ الكتاب الذي طبع باسم الادب الصغير ، ليس من وضع ابن المقفع أو تأليفه ، وهو منحول إليه .

٥ً ـ ليس ابن المقفع حتى ولا مترجماً للأدب الصغير .

٦ً ـ الادب الصغير مجموعة حكم أو تعاليم مرسلة دون تبويب أو تصنيف ، جمعها بعض هواة الآداب من مصادر متعددة ، وكان من مصادره وصايا وحكم للفرس ، وربما كذلك بعض كتب ابن المقفع نفسه .

٧ً ـ ابن المقفع مبوّب لكتبه ومنسّق لموضوعاتها ، فعقليته عقلية تنظيمية ومرتّبة .

●

١٥

وبعد ، فان الاحتياط العلمي الذي جعلنا في ثنايا البحث نتحرج من الحكم على عدد من النتائج التي انتهينا إليها في طريقنا التحقيقية — رغم كثرة القرائن ووفرة المرجحات التي كانت تحظا باقتناعنا — يهيب بنا أن نتحرج هنا أيضاً من الحكم بصورة باتة على صحة النتائج التي جسّمناها في هاذا الفصل الأخير ، لذا نكتفي بالقول ان هاذه النتائج إنما هي تقديرات وصل إليها اجتهادنا ، وكان لهاذه التقديرات من اقتناعنا ما يصل ببعضها إلى مرحلة الحكم ، وببعضها الآخر إلى مرحلة الترجيح الغالب .

واننا نأمل أن يَظهر في قابل الايام — في مخطوطات تُكتَشَف أو من خلال دراساتٍ في كتب التراث المطبوعة — جديدٌ حول هاذه النقاط التي أثرناها ، فيؤيد أو ينفي أو يعدّل كل ما ذهبنا إليه أو بعض ما ذهبنا إليه ، وسيسعدنا هاذا الجديد حقاً حتى لو نفا أو عدّل نظرياتنا وتقديراتنا ، لأننا يجب أن نتطلب الحقيقة صرفاً كيفما كانت نتائجها ومهما تكن أبعادها ، وسيكفينا عندئذٍ أن نكون قد فتحنا باب الشك ، ولفتنا النظر إلى المشكلات ، وبدأنا الطريق الى مزيد من التعمق في أدبِ عَلَمٍ ضخمٍ كابن المقفع ، والى أن تتكشف الحقائق ، ويتصحح قسم آخر من تاريخنا الأدبي .

وإذا قلنا اننا نأمل مثل هاذا الجديد ، فنحن لا نأمل المستحيل أو المستبعَد . . أليس ان مخطوطي « الأدب الجامع » و« كتاب الأدب » اللذين ظهرا لنا متأخرين قد ساعد أولهما على إثبات أمر وثانيهما على

نفي آخر ؟ أليس ان تعمقنا في كتاب الحكمة الخالدة «جاويدان خرد» وهو المعروض للعيون والمتداوَل بين الأيدي منذ أمد طويل ، قد أمدنا بفصلين ساعدانا على تحري مصدر الأدب الصغير ونسبه ؟!

والبحث الدائب كفيل باعطاء جديد ومفيد ..

والايام غريبة في مفاجآتها التي تطلع بها حتى بعد تطاول الاحقاب وكر القرون .. وإنه لصدقٌ قول القائل :

« الدهرُ حُبلا ليس يُدرى ما يَلد » !!.

المصادر والمراجع

ابن عبد ربه (احمد) : **العقد الفريد** . نسخة الشيخ عبدالعزيز محاسن . دون تاريخ أو تعريف بالناشر .

ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم) : **عيون الاخبار** . نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة ١٣٤٣هـ= ١٩٢٥م-بواسطة وزارة الثقافة والارشاد العربية المتحدة . القاهرة .

ابن مسكويه (ابو علي احمد بن محمد) : **الحكمة الخالدة (جاويدان خِرَد)** . حققه وقدم له عبد الرحمان بدوي . ملتزمة الطبع والنشر مكتبة النهضة المصرية . القاهرة ١٩٥٢ .

ابن المقفع (عبدالله) : **الأدب الصغير والأدب الكبير ورسالة الصحابة.** كتب الدراسة وشرح النصوص يوسف أبو حلقة . منشورات مكتبة البيان . الطبعة الثانية . بيروت ١٩٦٠ .

ابن المقفع (عبدالله) : **الأدب الوجيز للولد الصغير** . ترجمه از خواجه نصير الدين طوسى . پيوست اخلاق محتشمى . سلسله انتشارات مؤسسه وعظ وتبليغ إسلامى ،

دانشكده معقول ومنقول دانشگاه تهران . با ديباچه
وتصحيح محمـــد تقى دانش پژوه . طهران ١٣٣٩ ش
(١٩٦٩ م) .
ـ الترجمة العربية : تعريب وتحقيق محمد غفراني الخراساني :
ملتزم الطبـع والنشر عالم الكتب . القاهرة ١٣٤١ ش
(١٩٦٢ م) .

ابن المقفع (عبد الله) : كليلة ودمنة لبيدبا الفيلسوف الهندي . نقحه
وضبطه وعلق حواشيه الشيخ خليل اليازجي اللبنـاني .
نشرته مكتبة سركيس في بيروت . طبعة رابعة بالمطبعة
المخلصية قرب صيدا (لبنان) ١٩٤٩ م .
ـ طبعة جديدة مدرسية ، عُني بتنقيحها ونشرها مع شرح
ألفاظها الاب لويس شيخو اليسوعي . المطبعة الكاثوليكية .
بيروت .
ـ دقق فيها وعلق عليها ونسقها الشيخ الياس خليل زخريا
(معتمداً فيها نسخة عزام أصلاً ومراجعاً سواها) .
منشورات دار الاندلس ، بيروت ١٣٨٢ هـ = ١٩٦٣ م .

ابن النديم (محمد بن اسحاق) : الفهرست . نسخة مصورة عـــن
طبعـة گوستاف فلوگل المطبوعة في ليپزيك ١٧٨٢ .

KITAB AL - FIHRIST

mit Annerkungen Herausgegeben von Custav Flügel nach Dessen Tode Besorget von Dr. Johannes Roediger und Dr. August Mueller .

وطبعة رضا تجدد ، طهران ١٣٩٣ هـ . ١٩٧٣ م .

أبو حلقة (يوسف) : **مقدمة الأدب الصغير والأدب الكبير ورسالة الصحابة** . منشورات مكتبة البيان . الطبعة الثانية . بيروت ١٩٦٠ .

اردشير ، الساساني (الملك) : **عهد اردشير** . حققه وقدم له الدكتور إحسان عباس . دار صادر . بيروت ١٣٨٧هـ =١٩٦٧م .

إقبال ، آشتياني (عباس) : **شرح حال عبد الله بن المقفع فارسى** . انتشارات ايرانشهر . شماره ١٥ برلين ١٣٠٦ ش (١٩٢٧ م) .

امين (احمد) : **ضحا الاسلام** . لجنة التأليف والترجمة والنشر . مطبعة الاعتماد . القاهرة . الطبعة الأولا ١٣٥١ هـ = ١٩٣٣ م .

بدوي (الدكتور عبد الرحمان) : **مقدمة الحكمة الخالدة (جاويدان خرد) لابن مسكويه** . ملتزمة الطبع والنشر مكتبة النهضة المصرية . القاهرة ١٩٥٢ م .

بدوي (دكتر عبد الجيد) : **بحث در باره قابوس نامه** . ازنشريات كتابفروشى ابن سينا . تهران ١٣٣٥ ش = ١٩٥٦م .

بروكلمان (كارل) : **تاريخ الأدب العربي** . ج ٣ . نقله إلى العربية الدكتور عبد الحليم النجار . منشورات الادارة الثقافية بجامعة الدول العربية . ملتزم الطبع والنشر دار المعارف بمصر . القاهرة ١٩٦٢ .

البستاني (فؤاد افرام) : **دائرة المعارف** . بادارته . المجلد الأول . بيروت ١٩٥٦ م .

بهار ، ملك الشعراء (محمد تقى) : سبك شناسى يا تاريخ تطور نثر فارسى . چاپخانه خودكار. تهران ١٣٢١ ش(١٩٤٢م).

الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر): المحاسن والاضداد . ملتزمه حضرة محمود أفندي توفيق الكتبي . مطبعة الفتوح الأدبية . القاهرة ١٣٣٢ هـ .

حسين (الدكتور طاها) : من حديث الشعر والنثر . ملتزم الطبع والنشر دار المعارف بمصر . الطبعة التاسعة . دون تاريخ.

حمزة (الدكتور عبد اللطيف) : ابن المقفع . دار النشر الحديث . القاهرة ١٩٣٧ م .

دانش پژوه (محمد تقى) : فهرست كتابخانه إهدائى اقاى سيد محمد مشكوٰة به كتابخانه دانشگاه تهران . جلد سوم، بخش يكم . انتشارات دانشگاه تهران ١٦٩ . تهران ١٣٣٢ ش (١٩٥٣ م) .

زكريا (الشيخ الياس خليل) : مقدمة كليلة ودمنة . طبعة دار الأندلس . بيروت ١٣٨٢ هـ = ١٩٦٣ م .

زكي باشا (أحمد): مقدمة كتاب التاج في اخلاق الملوك للجاحظ. الطبعة الأولا بالمطبعة الاميرية بالقاهرة . ١٣٣٢ هـ = ١٩١٤ م .

طلس (أسعد) والكيلاني (ابراهيم) : الادباء العشرة. منشورات المكتبة العمومية . مطبعة الشات بدمشق . ١٩٤٠ م .

طوسى (خواجه نصير الدين) . اخلاق محتشمى . سلسله انتشارات

مؤسسه وعظ وتبليغ اسلامي. دانشكده معقول ومنقول دانشگاه تهران. باديباچه وتصحيح محمد تقى دانش‌پژوه. ١٣٣٩ ش (١٩٦٠ م).

طوسى (خواجه نصير الدين) : **اخلاق ناصرى** . مقدمه وپاورقى از وحيـد دامغانى . انتشارات مؤسسه مطبوعاتى فراهانى . بدون تاريخ .

العامري النيشابوري (أبو الحسن) : **السعادة والاسعاد ، في السيرة الانسانية** . بانضمام مقدمه وفهارس، بكتابت ومباشرت مجتبـا مينوى . انتشارات دانشگاه تهران ٤٣٥ . ويسبادن (آلمـان) ١٣٣٦ هـ ش (١٩٥٧ م).

عباس (الدكتور إحسان) : مقدمة **عهد اردشير** . دار صـادر . بيروت . ١٣٨٧ هـ = ١٩٦٧ م .

غفراني ، خراساني (محمد) : **عبد الله بن المقفع**. ملتزم الطبع والنشر الدار القومية للطباعة والنشر. مطبعة العالم العربي. القاهرة ١٩٦٥ م .

غفراني ، خراساني (محمد) : مقدمة **الادب الوجيز للولد الصغير**. ملتزم الطبع والنشر عـالم الكتب . القاهرة ١٣٤٩ ش (١٩٦٢ م) .

فروخ (الدكتور عمر) : **عبدالله بن المقفع ، وكتاب كليلة ودمنة** . دراسات قصيرة في الادب والتاريخ والفلسفة ـ ٣ . الطبعة

الثانيــة . منشورات مكتبة منيمنة . بيروت ١٣٦٨ ﻫ = ١٩٤٩ م .

كردعلي (محمد) : مقدمة **رسائل البلغاء** . مطبعة الظاهر . القاهرة ١٣٢٦ هجرية = ١٩٠٨ افرنكية .

كيكاوس بن اسكندر بن قابوس بن وشمگير بن زيار (أمير عنصر المعالي) : **قابوسنامه** . كتابفروشى حافظ . تهران ١٣١٧ ش (١٩٣٨ م)

محمدي (الدكتور محمد) : **الترجمة والنقل عن الفارسية في القرون الاسلامية الاولى** . ج ١ كتاب التاج والآيين . منشورات قسم اللغة الفارسية وآدابها في الجامعة اللبنانيــة . بيروت ١٩٦٤ .

محمدي (الدكتور محمد) : مقال بعنوان « كتاب التـــاج للجاحظ وعلاقته بكتب تاجنامه في الادب الفارسي الساساني » . **مجلة الدراسات الأدبية** . السنة ١ العدد ١ ربيع ١٩٥٩م.

محمدى (الدكتور محمد) : **فرهنگ ايرانى وتأثير آن درتمدن اسلام وعرب** . چاپخانه پيان . تهران ١٣٢٣ ش (١٩٤٤م) .

المرصفي (محمد حسن نائل) : مقدمة **الحكمة المدنية ، كتاب الادب الكبير** . تدبيج عبد الله بن المقفع . عُني بضبط غريبـــه وتفسير مشكله محمد حسن نائل المرصفي . اختص ببيعه مصطفا محمد الكتبي . مطبعة محمد محمود مطر بالقاهرة ، ١٣٣١ ﻫ = ١٩١٣ م .

المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين) : **التنبيه والاشراف** .
طبعة عبدالله اسماعيل الصاوي. دار الصاوي للطبع والنشر
والتأليف . ١٣٥٧ هـ = ١٩٣٨ م .

مكارم (الدكتور سامي نسيب) : **أضواء على مسلك التوحيد « الدرزية »** . دار صادر . بيروت ١٩٦٦ م .

نظامى ، گنجوى (الياس بن يوسف بن ذكي بن مؤيد) : منظومه **ليلى ومجنون** . بتصحيح مرحوم وحيد دستگردى .
انتشارات كتابفروشى ابن سينا . چاپ دوم . تهران
١٣٣٣ ش (١٩٥٤ م) .

النويري (شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب) : **نهاية الارب في فنون الأدب** . نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية ،
بواسطة وزارة الثقافة والارشاد القومي . القاهرة .
دون تاريخ .


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الشِعُوبيّـة
هَـلْ هِيَ حَرَكَةٌ مُفْتَعَلَة
فـي الإسْـلَام ؟



١

من الموضوعات البارزة التي يجابهها دارس التاريخ العربي أو الاسلامي، موضوع الشعوبية . يجابهه الدارس للتاريخ السياسي، أو التاريخ الادبي، أو الاجتماعي ، أو حتى الاقتصادي ، لأن انعكاسات الشعوبية امتدت إلى معظم مظاهر الحياة الاجتماعية والفكرية طوال حقبة مديدة من تاريخ الشرق الأوسط .

ونحن ، في هاذا الفصل ، لا نريـــد أن نتناول الشعوبية بدراسة « داخلية » تدور – مثلاً – حول مظاهرها وأحداثها وانعكاساتها وأعلامها ومـا رافقها من أخبار وكتابات وحجج وردود وعصبيات الخ ، بل نود أن نعرج على جوانب منها فقط، يصح أن نُسمها « جوانب خارجية » للموضوع .

وفي مقدمة الدراسة الأولا في هاذا الكتاب ، المعقودة لحسان بن ثابت وحديث جبنه ، (حيث تحدثنا عن الشروط الواجبة في دراسة علمية رصينة لأي موضوع أدبي) ، ألمحنا الى «ظروف خارجية» لكل موضوع ، على الدارس أن يتحراها ويدرس آثارها وانعكاساتها، وقلنا ان هاذه الظروف الخارجية لا يمكن حصرها ووضع حدود لها ، لأن لكل موضوع ظروفاً خاصة به يتميز بها من سواه من الموضوعات .

والذي نقصد بالظروف الخارجية ، الظروف التي تتعدا النطاق الموضوعي للبحث ، أي تتعدا سِيَر الأشخاص المدروسين وأعمالهم ومواقفهم ، كما تتعدا التاريخ السياسي والاجتماعي للحركات السياسية أو النزعات الاجتماعية ، تتعدا كل ذالك ، لا إلى الظروف البيئية والزمانية فحسب ، بل أحياناً الى أشياء أخرا فلسفية ، أو نفسية ، أو جسمانية ، أو أحياناً لغوية ، أو بيانية ، أو عنصرية ترتبط بهاؤلاء الأشخاص أو بتلك الحركات .. وهاذه « الأشياء الأخرا » — أو « الظروف » أو « الجوانب » لو شئت — التي يُلقي بها الدارسُ أضواء من الخارج على الموضوع المدروس ، تُعطي تفسيرات مهمة أحيانا ، وتُؤدّي إلى نتائج جديدة — وربما مختلفة — أحياناً أخرا .

٢

من هاذه « الأشياء الأخرا » الجانبية التي لفتتنا إليها خارج النطاق الموضوعي لبحث الشعوبية ، والتي رأينا من الجدير التوقف عندها ، أو على الأقل عدم تجاهلها : الصياغة الصرفية لكلمة «الشعوبية» .

فعلى الصعيد الصرفي ، تبدو هاذه الصياغة خاطئة ؛ لأن كلمة « الشعوبية » نسبةٌ الى « الشعوب » ، أي الى اسم جمع ، بينما القاعدة لا تجيز النسبة الى الجمع أو المثنا ، بل توجب العودة بالاسم المنسوب إليه الى مفرده أولاً ، ثم إجراء النسبة بعدئذٍ الى هاذا المفرد . أي ان النسبة الى « أخلاق » هي «خُلُقي» لا « أخلاقي » ، والى « كتب » « كتابي » لا « كتبي » ، والى « خوارج » «خارجي» لا « خوارجي» ، وهاكذا . وعليه ، كان يجب أن تكون النسبة الى شعوب « شعبي »

و « شعبية » لا « شعوبي » و « شعوبية »[1] .

وهاذه القاعدة استثناء . أي هناك حالة تجوز معها النسبة الى الجمع أو المثنا ، ولاكنها لا تنطبق على كلمة الشعوب . هاذا الاستثناء يجيز النسبة (الى الجمع أو المثنا) إذا كان المنسوب إليه عَلَماً أو بمثابة العَلَم ، ككلمة « المدائن »[2] التي يقال في النسبة إليها « مدائني » ، أي دون الرجوع إلى مفردها ، أو ككلمة « الانصار » التي يقال في النسبة إليها « أنصاري »[3] ، وكعبارة « أدب الملوك» التي يقال في النسبة إليها « الادب الملوكي »[4] .

---

١ ـ في اللغة العربية المعاصرة ، اللغة المتداولة اليوم ، تستعمل نسبات إلى الجمع ، خلافاً للقاعدة القديمة ، مثل : دُوَلي ، عقائدي ، صحفي ، الخ . ونحن مع ترحيبنا بهاذا التجاوز الحديث للقاعدة القديمة ، وتأييدنا للتحرر منها ولأن ننسب إلى الجمع أو المثنا إذا اقتضى الحال ذالك ، لأننا نرا اختلافاً في المعنا أحياناً بين النسبة إلى الجمع أو المثنا والنسبة إلى المفرد ، نشير إلى أننا إنما نعرض هنا القاعدة التي كانت متبعة ومطبقة آونة ظهور كلمة الشعوبية ، والتي كان المفروض أن تتم النسبة إلى «الشعوب» على أساسها .

٢ ـ الاسم العربي لعاصمة الأكاسرة ، قرب مدينة بغداد اليوم ، وكان اسمها في العهد الساساني « تيسفون » .

٣ ـ لأن « الأنصار » غدت اسم علم لأبناء يثرب ، مدينة الرسول ، الذين نصرو النبي (ص) وآووه بعد هجرته من مكة ، تمييزاً لهم من « المهاجرين» الذين هاجرو معه وألفو مع الأنصار ـــ جميعاً ـــ مجتمع « مدينة الرسول » في السنوات الأولا للهجرة.

٤ ـ كان هاذا النوع من الأدب قد غدا في مطلع العهد العباسي علماً أو بمثابة العلم ، لفرط الاهتمام به وشيوع مترجماته وأنواعه على أيدي المترجمين عن الفهلوية. راجع مقال الدكتور محمد محمدي «كتاب التاج للجاحظ، وعلاقته بكتب تاجنامه في الأدب الفارسي الساساني » ، مجلة الدراسات الأدبية ، س ١ ، ع ١ ، ص ٢٩ .

فهل نقلت كلمة « الشعوب » قط الى مَعنْا العَلَمية في أي مرحلة من مراحل التاريخ، حتى تكون النسبة إليها صحيحة ؟ أو هل أصبحت « بمثابة اسم علم » واكتسبت معناً آخر غير معنا اسم الجنس الموضوع لها ، أي كونها جمعاً لكلمة « شعب » ؟

الجواب هو طبعاً : لا .

إذا فالاستثناء على قاعدة النسبة الى المفرد وحده لا ينطبق على كلمة « شعوب » ، وتبقا النسبة الى هاذه الكلمة بالجمع خطأ مخالفاً للقاعدة المتبعة آونة ظهورها .

إلا أن البعض قد يستدرك بأن في التراث القديم نسبات الى الجمع غير العَلَم ، كالثعالبي ، والجواليقي ، وسواهما ، مما لا ينطبق لا على القاعدة ولا على استثنائها ، فيرا في هاذه النسبات مجوزاً لنسبة الشعوبية . ولاكن هاذا يُرد عليه بأن هاذه النسبات — وهي محدودة جداً ، لعلها لا يتجاوز عددها عدد أصابع اليد الواحدة — تختلف عن نسبة « الشعوبية » بأنها عادةً في أسماء بعض الأعلام من الأشخاص فقط ؛ وحتى لو لم يُعطَ هاذا الاختلاف أهمية ، أو لم يُرَ فيه سبب كافٍ لتمييز نسبة الشعوبية من تلك النسبات ، فإن تلك النسبات لا تمنع من الظن أن تكون — كنسبة الشعوبية — نوعاً من اللحن الذي فشا في المدن الاسلامية في أواسط العهد الأموي فما بعد ، وأن تكون من مبتدعات الأعاجم الذين تعلمو العربية ولم يتقنوها ، أو حتى العرب الذين ضَعُفت لغتهم بالاحتكاك بأبناء المدن ، حتى شاع فيها اللحن وكثر الخطأ .

ماذا هو التفسير الذي نرانا مقودين — جبراً — إليه ، لأنه لو كانت النسبة إلى الجمع طبيعية ، لما ظهرت القاعدة الصرفية التي تمنع النسبة الى غير المفرد ، بل لما كانت النسبات المرجعة الى المفرد صحيحة ، أو على الأقل ضرورية .

إذاً : كيف ولماذا ظهرت النسبة الى « الشعوب » على هاذه الصورة الخاطئة ؟ هل يمكننا أن ننطلق من هاذا الخطأ الى الحكم بأن مبتدع نسبة الشعوبية ليس من العرب الصرحاء ذوي السليقة السليمة الخالصة ؟!

إن هاذه المقدمة قد تقود إلى هاذه النتيجة ؛ ومع ذالك فإن البحث العلمي يمنعنا من إطلاق مثل هاذا الحكم بصورة جازمة ، لأننا في الواقع لم نصل إلى أكثر من تقديرات لا تزال تفتقر الى مستند قوي واضح ، أو الى ما يشبه النص الصريح ؛ إلا أن البحث العلمي كذالك ، يوجب من ناحية أخرا ، أن لا نُهمل خطأً غريباً كهاذا الخطأ في نسبة اسم الشعوبية ، ويفرض أن نولي كل احتمال يمكن أن يفيد في درس الموضوع — حتى لو كان في القالب الخارجي للاسم — ما يستحق من عناية واهتمام .

لذا نكتفي هنا بوضع علامة الاستفهام هاذه حول صياغة الاسم ، وبلفت النظر الى هاذه النقطة التي لعل آخرين تكشف لهم مطالعاتهم حولها جديداً يستمدون منه قرينة — أو قرائن — تساعد في الوصول الى شخصية مبتدع اسم الشعوبية .

وقد يسأل هنا سائل: ولاكن لماذا الاهتمام بالتوصل الى مبتدع اسم الشعوبية ؟ أليس الحري بالدرس هو المسمّا، أي حركة الشعوبية نفسها، لا الاسم ولا مطلق الاسم ؟!!

والجواب ان تناول الاسم أو مطلقه بالتمحيص أو النقد، متمم للدراسة إذا أريد لها أن تكون مكتملة وعلمية. قد يكون وقد لا يكون للاسم ولمطلقه دور أو أثر على نتيجة الدراسة، ولاكن الدارس لا بد أن يدخلها في حسابه على أية حال، لتكون دراسته مكتملة العدة والجوانب. ان مطلق الاسم قد يكون في الغالب هو نفسه مبتدع المسما، والتوصل الى شخصية الذين يبتدعون حركة من الحركات الاجتماعية أو السياسية أو الأدبية، وخاصة إذا كانت بمستوا حركة الشعوبية، مهم جداً دون شك، لأن في التعرف على هاؤلاء، وفي اكتشاف ميولهم وأغراضهم ــ ان تكن لهم ميول وأغراض ــ عاملا مساعداً طبعاً في فهم أسباب ظهور الحركة، وفي الحكم على مظاهرها وأبعادها وآثارها، وإعطاء هاذه النزعة تفسيراً أقرب الى الحقيقة، وقيمة أكثر واقعية.

٣

ومن الموضوعات « الخارجية » التي نرا مهماً أن تُطرح على بساط التساؤل والبحث والدرس في موضوع الشعوبية، حتى يمكن فهم أبعادها فهماً أفضل، وتفسير مظاهرها ونتائجها : هل كان ثمة افتعال لهاذه الحركة ؟ أي هل قُصد قصداً الى إيجادها ؟ أم أنها جاءت عفوية غير مقصودة، نتيجة لعوامل عنصرية عرقية أو اجتماعية أو نفسية في

المجتمع الاسلامي ؟؟

في درس هاذه النقطة نرانا مقودين الى البحث في منطلق الشعوبية ، والى التساؤل عما كانت ترمز الحركة إليه في بدايتها ، وما كانت تعني مثلاً عبـارة أن فلاناً « شعوبي » . في البداية كانت ترمز الى الدعوة لمساواة الشعوب ؛ والقول إن أحدهم « شعوبي » كان يعني انه من أنصار هذه الدعوة أو القائلين بها . ولئن كان مدلول الكلمة قـد تطور في مراحل تالية إلى مفهوم آخر ، فإنها في المراحل الأولا كانت ترمي إلى هاذا المعنا . يدل على هاذا ، لا الاسم وحده ، بل الأخبار المتواترة في المراجع التاريخية ، ومن أبرزها ظهور جماعة دينية كانت تسما « أهل التسوية » لأنهـا تدعو إلى المساواة بين المسلمين جميعـاً في مجتمع دار الاسلام .

ماذا يعني ظهور دعوة للمساواة بين شعوب المجتمع الاسلامي ؟

يعني أن ثمة تمييزاً وقع في ذالك المجتمع في صدر الاسلام أو بعيده ، أدّا إلى ظهور هاذه الدعوة وأشعر بالحاجة إليهـا ؛ وإلا لو كانت المساواة متحققة مُامَّنة ، لما ظهرت مثل هاذه الحاجة ، ولما وجدت دعوةٌ لا محلّ لها ولا موجب ، صداً وتجاوباً وردود فعل عنيفـة في ذالك المجتمع ، سلبية وإيجابية .

إذاً كان ثمة في المجتمع الاسلامي تمييز ، على الأقل في فترة معينة ظهرت فيها هاذه الحركة . بين مَن ومَن كان هاذا التمييز ؟ بين العنصر العربي والعناصر الأخرا في ذالك المجتمع ، لأن حركة الشعوبية إنما كانت موجهة ضد العنصر العربي ، مما يدل على انه العنصر الذي كان قد خُصّ

بأفضلية أو أولوية جعلها له الحكام ، مما دفع العناصر الأخرا إلى رد هاذا التمييز وإلى الدعوة للمساواة؛ فما الذي ولّد هاذا الشعور بالأفضلية لدا العربي ؟؟

أول ما يتبادر إلى الذهن في الرد على هاذا ، أن زهو الانتصار ، والفتوح ، والحكم ، وربما الثراء المادي كذالك ، هي مـــا ولّد لدا العربي هاذا الاستعلاء أو الشعور بالافضلية . وعلى ذالك يجب أن تكون الحركة عفوية طبيعية أدّا إليها الوضع الاجتماعي أو النفسي الذي أعقب الفتح . هاذا معقول وممكن جداً ؛ بل هو الجواب الذي يقضي بـــه المنطق البديهي ، وتقول به طبيعة الضعف البشري ، وهو مـــا حدث مثله تقريباً في تواريخ شعوب أخرا منتصرة . ولاكن المعقول والممكن أيضاً ، أن هاذا الشعور يمكن أن يكون قد أوحي وبشر به في ذالك المجتمع ، إذا تأكد أن في ظهوره وانتشاره مصلحة لفريق من الناس ، قد يكون أسرة حاكمة ، أو جماعــة معارضة ، أو فئة – سياسية أو دينية – يهمها تحطيم هاذا المجتمع وتمزيق هاذه الدولة !!

وإذا قلنا إن هاذا الشعور يمكن أن يكون قد أوحي به أو نُمّي وأُشيــع وعُزز ، فنحن لم نحكم بأنه حدث . الامكانية لا تعني الحدوث طبعاً . إذاً قد يكون أوحي بهاذه النزعة وقد لا يكون . ولاكن ثمة قرائن ودلائل تجعل من المستبعد حقاً أن تتولد النزعة الشعوبية بصورة عفوية تلقائية في الحقبة التي ظهرت فيها في المجتمع الاسلامي !!

هنا نرانا ، لتوضيح ذالك، مضطرين إلى بعض التبسيط والتفصيل:

إن الدولة التي انطلق العرب بها خارج حدودهم ، تختلف – نظاماً

ومفهوماً ومرامي – عن الدول التي كونتها وانطلقت بها الى خارج حدودها شعوبٌ أخرا قبل العرب ، مجاورة أو بعيدة . ويتمثل هاذا الاختلاف بأن الدولة الجديدة لم تكن – كتلك الدول – عنصرية ذات طابع قومي أو عرقي ، بل دولة عقيدة ذات طابع ديني. أي أن مفهوم الدولة قد ارتفع بالاسلام،من تجمع بشري أساسه عِرق الانسان أو نسبه – وهو شيء لا يد للانسان فيه ولا فضل – إلى تجمع منطلقه عقيدة يعتنقها الانسان ويُشرك فيها ذهنه وقناعته . أجل ، فالعرب لم يخرجو الى العالم كما خرج الأشوريون والمصريون والفرس واليونان والترك والاحباش وسواهم ، عنصراً قومياً بشرياً يحاول التفوق على القوميات والعناصر الأخرا المعاصرة ، بل جماعة مبدئية ، ترا للفرد قيمته لا من خلال قوميته أو عنصريته ، بل من خلال معتقده الإيماني. وبعبارة أخرا ، ان أبناء الدولة الجديدة قد خرجو من الجزيرة لا كعرب ، بل كمسلمين،ودولتهم إنما كانت دولة الاسلام لا دولة العرب ؛ فالعربي حارب العربي من أجل الاسلام ، والمسلم – عربياً كان أم حبشياً أم غيرهما – حارب الروم والفرس والسريان والقبط والبربر ، لا لاختلاف قومياتهم وعنصرياتهم ، عن قوميته وعنصريته،بل لخلافهم معه في مذهبه الايماني ، أي في اسلاميته .

وتقدير الاسلام للأفراد بالمعتقد وحده ودعوته الى المساواة بين الواحد والواحد منهم ، بصرف النظر عن عنصريته أو لونه أو طبقته،ومحاربته حرباً صادقة كل تمييز بين الناس إذا كان هاذا التمييز يقوم لسبب غير سبب التقوا التي ينادي بها ، واضحة جداً في الآيات القرآنية الكريمة ،

أمثال « إن أكرمكم عند الله اتقاكم »[١] ، وفي الأحاديث النبوية التي نصت على أن « الناس سواسية كأسنان المشط » وعلى أن « لا عصبية في الاسلام » و « لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوا ». بل لقد صعّد الرسول (ص) الحديث الأخير الى التخصيص والتسمية، فقال: « لا فضل لقرشي على حبشي إلا بالتقوا » ، أي انه اختار من العرب ذؤابَتَهم في عهده ، وهم القرشيون ، ومن العجم أدناهم في عُرف ذالك المجتمع ، وهم الأحباش ، فما جعل لأي من اوﻻئك، فضلاً على أي من هاؤلاء ، إلا بتقواه .

بل إن هاذا المبدأ تعدّا نطاق الأقوال والتعاليم التلقينية الى التطبيق العملي في مجتمع الدولة الجديدة . ومن مظاهر هـذا التطبيق موقف الاسلام ونبي المسلمين من « أبي لَـهَب » ومن « سلمان الفارسي » .

فأبو لهب ، عم النبي ، كان رأس بني هاشم بعد وفاة أبي طالب ، ومن أبرز شخصيات قريش ومكة ، والتالي انه يأتي في قمة الشرف بمفاهيم ذالك المجتمع القبلي الطبقي ؛ إلا أن هـاذا لم يشفع له حين أساء إلى المسلمين وآذاهم، فإذا سورة قرآنية تنزل في التنديد به و«تبشيره» بأنه « سيَصْلاَ ناراً ذات لهب »[٢] ، ويذيع الرسول طبعاً في المسلمين السورة النازلة في التبّ[٣] لعمه ، يتناقلونها ويرتلونها في صلواتهم .

---

١ ـ سورة الحجرات ، الآية ١٣

٢ ـ سورة اللهب ، ٥ آيات .

٣ ـ التب : الهلاك والخسران .

أما سلمان الذي كان فارسياً ومن العبيد الأرقاء ، أي انه لم يكن عربياً من حيث النسب، وكان من أدنا الطبقات قدراً وكرامة في مفاهيم ذالك المجتمع ، فإن الرسول يقول فيه : « سلمان منا ، آلَ البيت » ، وآلُ البيت هم خاصةُ الرسول الذين يؤمن المسلمون أن « الله قد اذهب عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً » [1] .

ولكي ندرك مدا قيمة هاذا الحكم من الرسول(ص) في سلمان ، علينا أن نتحرر من مقاييس عصرنا الحاضر ، لننتقل بتفكيرنا الى المستوا الذي كان عليه تفكير مجتمع الجزيرة العربية في ذالك العصر ، وأن نتذكر ان بطلاً شاعراً كعنترة بن شداد ، رغم انه كان عربياً ومن أب حر ، لم يعترف به أبوه سنوات طوالاً امتدت منذ طفولته حتى بلوغه مبلغ الرجال ، لا لسبب ، إلا لأن أمهُ كانت أَمَةً من الأرقاء. إلى هاذا المقدار كان العبد المملوك محتقراً يُتَـعير به في ذالك المجتمع ؛ ومع ذالك ، مع ان أنفة ذالك البدوي من الأرقاء تصل الى درجة التنكر لعواطف الأبوة والى ان يظلم ابنه البريء ، فان الرسول يرفع من شأن التقي العبد، سلمان الفارسي، حتى يجعله بموازاة ابنته الزهراء، وأولاده وأسباطه ، مقرراً بجلاء انه مثلهم « من آل البيت » .

وإذا كان هاذا القول من الرسول(ص) في سلمان بالغ الدلالة في ذالك المجتمع العنصري الطبقي ، فإن مما يوازيه دلالة ، بل يزيد عليه ، ان سلمان هاذا ، العبد ، غير العربي ، قد أصبح في عهد الخليفة عمر

---

١ ـ سورة الاحزاب ، الآية ٣٣

عاملاً على « المدائن » عاصمة الأكاسرة، وهو المنصب الذي ظل يمارسه حتى وفاته .

لمَ نرا في تولي سلمان على « المدائن » دلالة أبعد حتى من جعـــل الرسول اياه من آل بيته ؟! لأن حديث الرسول قد يُبرَّر بأنه من نبي سامي الفكر والنفس ، مرتفع عن تفكير الناس المحيطين به ؛ إذاً فهو ليس مستغرباً منه ، بـل هو المنتظر من الرسول ومن مستوا النبوة ؛ أما تولي سلمان عمل المدائن ، ففيه مغزا أبعد ؛ إنه يدل على أن المجتمع نفسه قد تبدل وحدث فيه انقلاب عظيم ، وان النـــاس أنفسهم قد عَلـَو أحاسيسَ وقيَماً الى مستوا خلقيات الأنبياء والرسل ، ورَقـُو تفكيراً ومفاهيم ومقاييس الى مستوا التعالي على الفارق العنصري ،حتى أصبحو يتقبلون العبد بلالاً الحبشي أخاً كريماً في الاسلام ، وحتى صارو – كما رأينا – ينظرون الى سلمان الذي كان يُشرا بالأمس ويبـــاع ، وأعجمياً من عصبية ممقوتة ، بغير العين التي كانو ينظرون بها إليه قبل الاسلام ، فهم ليس انهم لم يعودو يزدرونه – وأمثاله – فحسب ، بل هم يُجلونه حتى يُحِلـّوه في الطبقة الأولا من الصحابة ، لا بل ويرون طبيعياً أن يصبح مثله والياً على الناس ، يتحكم في مصائرهم .

هاذا ولا شك انقلاب عظيم في تفكير ذالك المجتمع العنيف العصبية ، وفي مفاهيمه ومقاييسه . ومثل هاذا الانقلاب الذي يتجاوز سنن التطور الاجتماعي الطبيعي ، لا يتحقق إلا بانقلاب داخلي ، انقلاب إيماني خلقي غير عادي ، يكون من الشدة والصدق والزخم والعمق ، بحيث يدفع المرء إلى أن يتخلا عن عواطف نشأ عهوداً عليهـــا ، ويمكّنه من أن يتحرر من جميع المعطيات والأسس والعقائد التي تخمرت في مجتمعـه

طوالَ أجيال ، حقائقَ بديهية لا مجال للشك في صوابيتها .

وهاذا الانقلاب الإيماني الجديد في النفوس ، كلما كان أقوا ، وأعمق ، وأفعل ، كان مداه أوسع ، وأثره أطول ، ودوام فعله أكثر ؛ تماماً ككرة في أرض منبسطة لا يعترضها عائق ، كلما كانت اليد التي تطلقها أقوا ، كان مداها أوسع ، وانطلاقها أبعد ، ووقت تدحرجها أطول.

إذاً ، في المجتمع الذي َقلَبَه إيمانُه من مجتمع العصبية التي مثَّلَها شداد العبسي بكل شراستها ، الى مجتمع المساواة والتسامح وعدم الفضل لقرشي على حبشي ، هل كان طبيعياً أن تظهر نزعة الشعوبية العنصرية في مدا تلك الحقبة القليلة التي ظهرت فيها بعد وفاة الرسول (ص)؟! مِن الطبيعي أن تتوقف فجأة أو أن تثقل الكرة المندفعة وينقطع تدحرجها ، لولا عائق من أتربة أو نتوآت تعترض تقدمها ، أو أعشاب متكاثفة — مثلاً — تثقل من الجاذبية تحتها ، أو َموحلة تحد من شديد اندفاعتها ؟!

من هنا اننا نشك في وجود عوامل خفية ، تعمدت إيقاظ تلك العصبية العنصرية في المجتمع الاسلامي ، وضربت على وترٍ تعرف أن الضعف البشري يستجيب له ، فنبهت العربي الى انه هو سيد هاذه الدولة ورائد أمجادها والعنصر الأفضل فيها ، وبذا أمكن إيجاد تميز بين الناس في مجتمع الدولة الجديدة ، وشقه بعدئذ الى قسمين متصادمين ، فاذا الناس في هاذا المجتمع بأسهم بينهم شديد ، واذا الخطر الأكبر على الدولة الجديدة ليس من أعدائها الخارجيين ، بل من تمزقها من داخل ، ومن نهش أبنائها بعضهم لبعض .

٤

من الذي يمكنه في هاذا المجتمع أن يقوم بهاذا الدور ؟ وبعبارة ثانية : من هو صاحب المصلحة في تمزق الدولة الاسلامية كدولة دينية ؟ :

دين آخر مناوىء للدين الجديد !

ولم نقل عنصر آخرُ غير عربي من العناصر العرقية القومية التي ضمّها المجتمع الإسلامي بعد الفتح ، لأن الاسلام لم يفضل مبدئياً عنصراً على عنصر حتى يثور هاذا العنصر على الدولة الدينية التي يحط دينُها من شأنه ، ولأن أي عنصرية قومية أخرا ، غير عربية ، لا يمكن أن تبشر بأفضلية للعنصر العربي أو توحي بها أو تشجعها ، لأن نتيجة هاذا ستكون الحط من ذالك العنصر والازراء به بل ومحاربته . أليس ان حركة الشعوبية إنما كانت رداً على هاذا الشعور بالأفضلية ، واستنكاراً له ، وثورة عليه ؟؟

إذاً ، دين آخر ، لا يستطيع أن يغزو الدولة الدينية الجديدة في ميدان العقيدة الإيماني الذي يجمع مختلف العناصر ويوحد صفوفها ضده ، ولا أن ينتقد أو يُضعف شيئاً من تعاليم هاذا الدين التي تقبلها المسلمون لدرجة أن انتقادها يثيرهم ، حتى لو كانت تحمّلهم أعباء؛ فلا بد من ميدان آخر غير الدين ، يُتخذ ستاراً أو وسيلة لإثارة الخلافات في هاذا المجتمع من داخله ، ولا أفضل من العصبية العنصرية في مجتمع تعددت فيه العنصريات ، وهو قريب العهد بروح البداوة وصفاتها

وعنف عصبياتهـا وبساطتها واستجابتهـا لغرائز الاعتداد والتعالي والشعور بالفوقية .

من أية أديان يمكن أن يأتي هاذا الاتجاه التخريبي ؟

عدا الاسلام ، دين الغالبية الساحقة ، ودين الدولة الرسمي ، كان في المجتمع الاسلامي أربع ديانات ، هي :

١ – المانوية ، وعُرفت أيضاً باسم « الزندقة » ، وان كانت كلمة الزندقة استُعملت كذالك لمفهوم آخر غير المانوية .

٢ – الزرادشتية ، وسميت أيضاً « المجوسية » .

٣ – النصرانية .

٤ – اليهودية [١] .

وإذا كنا نتحرا الفئة أو الفئات التي كان يمكن أن توقظ في العرب حس" العصبية العنصرية توصلاً إلى اثارة النزاع بين الاطراف البـارزة في المجتمع الاسلامي و – التالي – إلى تحطيمه من داخل ، فإن من

---

١ – وظهرت في فترة متأخرة،أي في أواخر العصر العباسي الأول،حركة مزدكية تدل على بقاء اتباع لمزدك حتى هاذه الفترة المتقدمة من الاسلام.والمزدكية مذهب كان يدعو الى منع تجميع الاموال والنساء في قصور القلة المتحكمة سياسياً ودينياً وعسكرياً، والى توزيعها بعدالة بين الناس . ظهرت المزدكية في العصر الساساني ، وقـد اطاح بها أنو شروان قبل الاسلام بحوالي نصف قرن . أمـا في الاسلام فقد كانت المزدكية من الضعف والقلة بحيث لا يجدر أن تحسب في عداد الديانات ذات الوزن إذا ما عددت هاذه في المجتمع الاسلامي ؛ وقد ُعدت حركة«بابك الخرمي» امتداداً لها.

الطبيعي أن نبادر إلى نفي التهمة عن الديانتين الأوليين ، لا تبرئة" لهما من النقمة على الاسلام ، بل لأن الوسيلة المعتمدة إلى هاذا الغرض – أي تأليب العربي واذكاء عصبيته العنصرية – تضر بمصالحهما وتنعكس أضراراً على اتباعهما . من الطبيعي أن ينظر اتباع الديانتين القديمتين إلى الدين الجديد الذي قوّض أركانهما نظرة المغيظ الراغب في تحطيمـه ، لاكن سبيلهما إلى ذالك لا يمكن أن يكون تعزيز العصبية العنصرية القومية لدا العربي.

لماذا ؟

لأن هاتين الديانتين،الزرادشتية والمانوية – ومثلهما النحلة المزدكية التي تلتهما – من الديانات التي هي – لو صحت الصفة – « ذات الطابع القومي الخاص » . أعني أنّ ذكرَ واحدة منها يرتبط في الذهن بشعب معين أو بلاد خاصة ، كما أن ذكر ذالك الشعب أو تلك البلاد يدفع إلى الذهن باسم تلك الديانـة . مثال ذالك الديانة البرهمية التي ترتبط في الذهن بالشعب الهندي ، والبوذية التي تختص بها شعوب الشرق الأقصا وشرقي آسيا وجنوبيها ، والڤاتيكان الذي يلازم في الخاطر الديانـة المسيحية ، وپاكستان التي تذكّرك بالإسلام والمسلمين . كذا كانت الزرادشتية والمانوية تختصان ببلاد فارس وما جاورهـا غرباً وجنوباً وشرقاً ، وبشعوب هـاذه البلاد التي لم تكن عربية بالطبع . إذاً فالزرادشتي كان فارسياً ، أو هو على الأقل لم يكن عربيـاً ، وكذا المانوي والمزدكي ، فهل يمكن أن يدعو أحدُ هاؤلاء إلى تفضيل العنصر العربي على باقي العناصر ، أي على عنصريته ، وأن يعمل على إذكاء عصبية العرب وتأليبهم على بقية الشعوب في المجتمع الاسلامي،ومنها:

بل على رأسها ، شعبه هو بالذات ، شعب بلاد فارس ؟؟

إذاً ، إذا نحن لم نستبعد أن يعمل الزرادشتي أو المانوي على تحطيم الإسلام، فإننا ننفي عنهما تهمة هاذا العمل إذا كان منطلقهما عصبية عنصرية تقوم على تمييز العنصر العربي وإعلائه . إن هاذا المنطلق يجب أن يكون مقبولاً من آخرَ — أو آخرين — لا تنعكس عليهم منه أضرار . هاذا الآخر ولاؤه الديني لغير الاسلام (حتى انه يعمل على تحطيمه) إذاً فهو غير مسلم ، وولاؤه العصبي لغير الشعوب التي سيبطش بها العنصر العربي إذا ما استجاب لنزعة الاستعلاء (وإلا لكان حرياً أن يتحرج من إثارة ما يُضر ببني قومه) إذاً فهو بعيد عنصرياً عن الولاء للفرس، الذين سيكونون المتضررين الأولين من التنكيل الذي سيحدث نتيجة لتخطيطه المدمر؛ فهل المفتعل لفتنة الشعوبية — إذاً — من الذميين العرب ، من نصارا الجزيرة أو يهودها ؟!!

هاذا ما تقود إليه هاذه المقدمات إذا سلمنا بها ، فتنتهي بنا الى تجاوز الديانات الآرية (الزرادشتية والمانوية والمزدكية) الى الديانتين الساميتين ، الأخيرتين من الديانات الأربع التي عددناها في المجتمع الاسلامي : النصرانية واليهودية .

٥

ولاكن ، هل يمكن حقاً لأي دارس أن يتجاوز — بكل هاذه البساطة ،واستناداً الى هاذا التعليل وحده — الدور الكبير الذي اتُّهم به الفرس في إذكاء حركة الشعوبية وتصعيدها ، وكلّ هاذه الكتابات

الكثيرة التي ضمتها الكتب القديمة ـ ثم الحديثة ـ عن أثر الفرس في هاذا الموضوع، وائتمارهم بالاسلام والعربية ؟! ألا يجدر ، وقد احتل الفرسُ خاصةً كلَّ هاذا الحيّز في موضوع الشعوبية ، ألا نكتفي في مناقشة احتمال افتعالهم لهاذه الحركة ، بالنظر من الزاوية التي ناقشنا الموضوع من خلالها فقط ، أي من كون الاسلام لم يميز ـ عنصرياً ـ بينهم وبين سواهم ، وانهم هم المتضررون الأولون من التمييز العنصري في المجتمع الاسلامي ، بل ان ننظر أيضاً من باقي الزوايا التي نُظر منها الى الفرس وما يُنسب إليهم من دور في اشعال هاذه الفتنة التي زلزلت كيان الدولة الاسلامية ؟! لماذا نفتش عمن نتهمه بافتعال الاسباب لتحطيم كيان الاسلام ودولة الخلافة ، وأمامنا متهم منصوص عليه ، وتهمة محددة واضحة ؟!

التهمة التي تنطلق من حديث العداء المتبادل في الاسلام بين الفرس والعرب (وهو عداء تمثل في تمييز عنصري، وائتمار ، وتنكيل، وخلايا سرية ، وفرض جزيات على مسلمين ، وثورات ، وكتابات ، وتسميم أفكار ، وذكر مثالب ، وردود ، وحجج، ومقارنات عصبية مثيرة، الخ) ، هاذه التهمة تصل في ذروتها الى أن الفرس كانو ينقمون على الاسلام ودولته ، وانهم ائتمرو به وبها ، وكانو يهدفون الى تشويهه وإزالتها ، حنيناً لدولتهم السابقة، وسعياً الى إعادة ما سلف من أمجادهم القومية التالدة .

ونحن ـ كما أسلفنا في بداية هاذا البحث ـ لن ندخل في تفاصيل مظاهر ذالك الصراع المنيف الذي طال بين العرب والفرس ، ولن نشترك ـ تأييداً أو معارضة ـ في تفنيد الحجج والآراء المسوقة من

هاؤلاء وألائك ، لأننا لسنا في مورد تأريخ حركة الشعوبية أو دراسة تطوراتها ومظاهرها دراسة" موضوعية « داخلية » ، بل ان ما نرجو التوصل إليه هو الجواب عن أمر خارج نطاق الحركة نفسها ، وهو إمكانية أن تكون هاذه الحركة فتنة" افتـُعلت افتعالاً مقصوداً لتحطيم الدولة الاسلامية وتمزيق المجتمع الإسلامي ؛ وإذا نحن تناولنا الفرس في هاذا المجال بالدرس ، فمن هاذه الزاوية فقط ، أي من زاوية احتمال أن يكونو هم الذين رَمَو إلى القيام بهاذا العمل المدمر ، ودق" هاذا الاسفين الكبير في كيان الدولة الإسلامية ووجودها !!

ان القول بأن الفرس كانو يأتمرون بالاسلام ودولته ، يعني انهم لم يكونو يؤمنون بهاذا الدين ، ويتحينون الفرص للانقضاض عليه والإطاحة به ؛ فهل الوقائع التاريخية تؤيد هاذا الاتهام ؟

لا نعتقد ذالك ، بل ان العكس هو الصحيح . ان في التاريخ من الوقائع الصارخة ما يشهد على أن الإيمان الذي عرفته شعوب فارس وعجم الشرق بالدين الجديد ، كان من القوة والعمق ، ومن الصفاء والخلوص ، بحيث يعد ظاهرة جديرة بالدرس والتحليل ، لأن تخلي شعب عن ديانته القديمة وحضارته الأثيلة ، بهاذه الصورة المندفعة الممعنة ، وفي مدا الزمن الوجيز الذي تم به ، لأمر غير مألوف في تطور الأديان وتبدل مفاهيم الشعوب . ومن الغريب في عامة الذين تعرضو لموضوع الشعوبية خاصة ، في قديم أو حديث ، انهم كانو يتناسون ، أو أنهم كانو يغفلون عن هاذه الوقائع التي فيها من الدلالات الواضحة والمعاني العميقة ، ما يستحق التمعن والتقدير ، بينما كانو يتوقفون طويلاً عند هنات صغيرة جانبية تصدر من أفراد من الفرس كانو ضعيفي

الإيمان ، أو عاطفيين سذجاً جرفهم تيــار المؤامرة التي جرفت العرب معهم أيضاً، فإذا الكل في صراع مرّ حاقد يعتصرهم جميعــاً طوال قرون ، ولعله لا يزال مستمراً فيهم حتى اليوم .

من هاذه الوقائع التاريخية الكبرا ، الحقائق التالية :

١ ـ نفرة الفرس بصورة عامــة من وضعهم الديني والاجتماعي قبل الاسلام :

ان الفرس عامة لم يكونو يحنون الى دينهم القديم حتى يعملو على العودة إليه ، وحتى يأتمرو بالدين الجديد الذي يمنعهم من هاذه العودة . ذالك أن الزرادشتية كان لحقها في أواخر العهد الساساني كثير من القشور التي بعدت بها عن وجهها الانساني النبيل ، وقلبتها الى تنظيم أو جهاز مكرس لخدمة طبقتين متميزتين في المجتمع الساساني، هما طبقة الكهنة، وطبقة النبلاء .

فقد ارتفع نفوذ رجال الدين الزرادشتيين في العهــد الساساني إلى درجة ان مؤبذان مؤبذ (قاضي القضاة ، أو كبير الكهان) « كان يُعد بعد الملك أهم شخص في البلاط ، وكان أحياناً مقدّماً على الملك نفسه ... وكان يستطيع ـ إذا أراد ـ أن يبعد الملك عن البلاط ؛ بل لقد بلغ من نفوذه انه ، بعد وفاة كل ملك ، اذا لم يكن يقبل بابنه أو خليفته ، وإذا لم يكن يضع التاج بيده على رأسه ؛ لم يكن هــاذا المرشح يصل الى المُلْك »[١] . وقد استغل رجال الدين هاذه المكانة

---

١ ـ تاريخ تمدن ايران ساسانى ، ج ١ ص ٢٣٦ و ٢٣٧ .

استغلالاً سيئاً حتى كوّنو طبقة متفردة بميزات تختص بهـا ، وتسخّر طبقة العامة لتنفيذها وتكريسها ، فغدت الطبقة الدينية طبقة تعالٍ وجشع واستغلال ، بدل أن يكون أفرادها رسل محبةٍ وخير ودعوة إلى المساواة والبر بالناس ، كل الناس .

وكحال رجال الدين كان حال النبلاء من فرسان المملكة وأشراف الأسر الذين يذكّروننا بحال نبلاء أوروبا في القرون المتأخرة ، فقد أرهقو كواهل الطبقات الشعبية بالاعباء المالية ، وبلغ من نفوذهم – مثل ما بلغ من نفوذ رجال الدين – أن الامبراطور خسرو الثاني (كسرا أبرويز) مثلاً ، الذي كان (خلافاً للتقاليد التي كانت تفرض على الملك أن يتزوج من الاميرات أو من بنات سبع أسر فقط كانت أشرف الأسر وأرفعها) تزوج فتاة من الطبقة الشعبية ، قاطعه رجال الدين والنبلاء ثلاثة أيام ، لم يدخل عليه فيها واحد منهم ، وفي هاذا الحـادث دلالة بعيدة على مدا نفوذ هاتين الطبقتين وجرأة رجالها ، في ذالك العهـــد الاوتوقراطي الذي لم يكن فيه لسلطة الملك حد .

هاذا النفوذ الذي كان مُرفقاً باستغلال سيىء ، صوّرته بعض كتب التحقيقات التاريخية[1] بما يُظهر وضع الطبقات الشعبية سيئاً زرياً تتمنا الخلاص منه . وقد رآ أكثر من محقق ودارس في باب بعثة برزويه من

١ ـ انظر خاصة مأثرة كريستنسن L'Iran sous les Sassanides ، الترجمة العربية « إيران في عهد الساسانيين » من يحيا خشاب ، الفصل الثاني ، وبخاصة منه ص ١٠٤ و ١٠٥ ، والفصل السادس ، ومنه ص ٢٤٦ و ٢٤٧ ، والفصل السابع ، وبخاصة ٣٠٥ و ٣٠٦ .

مقدمات كتاب كليلة ودمنة ، المنسوب إلى بزرجمهر بن البختكان ، لمحات نقمة على الوضع الديني الذي كان يسود العهد الساساني، وشكوا من التيه الذي يجبه الانسان الفاضل في ذالك العهد، حين يلتمس لنفسه خلاصاً من دنياه وطريقاً لأخراه ، فلا يجد في الأديان والمذاهب والعلوم التي حوله ، لما فيها من فساد مستشر واستغلال مقيت ، سبيل خلاص تقنع ذاته وروحه، فينطوي على عزلة يائسة تنشأ به عما حوله، ويلجأ إلى الزهد طريقاً للخلاص الروحي والرضا الوجداني [١] .

هاذا الوضع الذي يسند رجل الدين فيه الحاكم المستغل والطبقة المتعسفة ، ماذا يغري ابن الطبقات الشعبية ، دافعة الثمن ، بالعودة إليه ؟

أليس في هاذا الوضع الطبقي السيىء ، تفسير ذالك الانهيار التام والسريع للدولة الساسانية التي أدهش المؤرخين والدارسين أكثر ما أدهشهم في سقوطها ، تلك السرعة المذهلة التي تم بها ؟ أليس في هاذا تفسير ذالك الاقبال الجماعي من جماهير فارس على الاسلام « يدخلون في دين الله أفواجاً » ، هاذا الدين الجديد الذي يقول بزوال الطبقات ، ويساوي بين الناس حتى يجعلهم « سواسية كأسنان المشط » ولا يجعل لأحد على أحد فضلاً إلا بالتقوا ؟! ان تخلي الطبقة الشعبية عن كل

---

١ - كليلة ودمنة ، ص ١١٥-١٢٤ من طبعة دار الاندلس ببيروت، تحقيق الياس خليل زخريا، و ص ٤١-٥٠ من طبعة المطبعة الكاثوليكية ، وبخاصة (في ص ٤١) الفقرة التالية : « عدت للبحث عن الأديان والتماس العدل منها ، فلم أجد عند أحد جواباً عما سألته عنه ، ولا في ما ابتدأني به شيئاً يحق عليّ في عقلي أن أصدق به فأتبعه ، فقلت لما لم أجد ثقة آخذ منه .. »

الرموز التي تمثل الحضارة الساسانية، من امبراطور وكهنوت وأشراف، إنما هو ثورة سلبية لطبقـــة البروليتاريا – بلغة اليوم – على الطبقية والتمييز والتعسف.

دعوة "متعصبة" على دين جديد، أو داعية "لوضع ديني أو سياسي غابر، ليست بالشيء الذي يؤبه له إذا كانت صادرة عن فئـة قليلة من بقايا الطبقات التي كانت تستأثر بخيرات حرمها إياها الدين الجديد، أو عن المتعصبين الذين يزيد أثر العصبية العنصرية والقوميـة فيهم على أثر النزعات الانسانية والحاجات البشرية والاقتصادية من عدالة وكفاف؛ وإنما يُحسب لأمثال هاذه الدعوات الغريبة حساب، حتى ولو كانت صادرة عن قلة، إذا كانت تلـقا هوىً في نفوس الطبقات التي تشكل الرأي العام، واستجابة وتأثراً من الكثرة الغالبة من الناس.

والحركات والنزعات التي ظهرت في المجتمع الاسلامي من الفرس، في حوادث فردية ومن فئات ضعيفة، داعيـــة لعصبيات من نتائجها الانتقاض على الاسلام، لا تمثل إطلاقاً جمـاهير الفرس الذين لم يكونو يجدون في الديانة السابقة ومجتمعها الطبقي ما يغريهم بالعودة إليهـــا، والذين دخلو الاسلام دين عدالة ومساواة وزكاة تدفع للمعوز من مـال الثري؛ ولو صح الحكم على الكثرة الغالبة من خلال مواقف الافراد أو الفئـــات القليلة ذات الغرض أو العصبية العميـاء، لـكان العرب هم الشعوبيين الاولين، وهم الأعداء الاسبق للاسلام، أليس انهم عرفو فيهم، أعداءً عنيفين للاسلام، ولدولته التي عزّ بها للعرب كيان ووجود، في حياة الرسول وبعد وفاته ؟!

٢ – موقف « الابناء » في اليمن من حروب الردة :

تُحدثنا كتب التاريخ الاسلامي جميعاً ، أن «الابناء» من الفرس في اليمن ، حينما وقعت حروب الردة بعد وفـــاة الرسول (ص) ، كانو الانصار الاولين للاسلام ، والمنافحين الصادقين عنه ، ضد المرتدين .

من هم الابناء ؟

هم من سلالة القادة والجنود الفرس الذين حكمو اليمن منذ عهد كسرا الاول (أنو شروان). ففي عهد كسرا غزا الاحباشُ اليمن، فاستجار به ملكها سيف بن ذي يَزَن يطلب نصرته عليهم . فجرد كسرا حملة طردت الاحباش من اليمن وأرجعت لسيف عرشه . ولاكن الاحباش بعد جلاء الفرس إلى بلادهم ما لبثو أن قتلو سيفاً ؛ فلما بلغ ذالك كسرا غضب لحليفه ، فجهز حملة ثانية احتلت اليمن وحكمتها باسم كسرا بعد أن انتقمت لسيف [١].

وتزوج هاؤلاء الفرس من قادة وجنود في اليمن من زوجات عربيات في الغالب، وأَنْسَلُو أبناء وحفدة عُرفو في اليمن وخارجها، وفي التاريخ بعدئذ ، باسم « الابناء » .

ولما ظهر الاسلام ووصلت دعوته إلى اليمن، أسلم الابناء في من أسلم منها ؛ ووثق الرسول (ص) ثقة كبرا باسلامهم وبصدق إيمانهم، والدليل

---

١ ـ راجع قصة سيف بن ذي يزن وحملة جنود كسرا على اليمن والاحباش في الطبري (طبعة دار المعارف) ، ج ٢ من ص ١٣٩ حتى ص ١٤٨ .

انه ولاّ باذامَ الديلمي (وهو من الابناء) على اليمن ، و « جمع له عمل اليمن كلها ، وأمّره على جميع مخالفيها ، فلم يزل عامل رسول الله صلا الله عليه وسلم أيام حياته ، فلم يعزله عنها ولا عن شيء منها ، ولا أشرك معه فيها شريكاً حتى مات باذام . فلما مات ، فرّق عملها بين جماعة من أصحابه » [1] .

ولما خرج باليمن الاسود العنسي وقتل ملكها وأفسد الناس وانقلب أناس عن الاسلام إليه ، كان الذي قتله واحداً من الابناء ، هو « فيروز » الديلمي ؛ وقد قال الرسول (ص) فيه حين بشر أصحابه بقتل الاسود: « ان الله قتل الاسود الكذاب العنسي ، قتله على يد رجل من اخوانكم ، وقوم أسلمو وصدقو » [2] . وقد ولاّ الرسولُ فيروزَ هاذا صنعاء ، يسنده « داذويه » الفارسي (وهو أيضاً من الابناء) ، وقيس بن المكشوح [3] .

فلما قُبض الرسول (ص) إلى ربه ، ارتد كثير من العرب ، في اليمن وفي غيرها ، عن الاسلام ، وامتنعو عن دفع الزكاة ، وعاد كثير منهم إلى عبادتهم الجاهلية . أما الابناء فظلو متمسكين بإيمانهم ، لم يتخلو عن إسلامهم ؛ ليس هاذا فقط ، بل كانو هم الذين قادو حملة إرجاع المرتدين في اليمن إلى حظيرة الاسلام ، وتمكنو فعلاً من إخضاع المنافقين وضعفاء

---

١ ـ الطبري ، ج ٣ ص ٢٢٧ و ٢٢٨

٢ ـ الطبري ، ج ٣ ص ٢٣٩

٣ ـ الطبري ، ج ٣ ص ٣١٨

الإيمان ، ينصرهم في ذالك أخوالهم وغير أخوالهم من العرب المسلمين . وبادٍ أن إيمانهم بدينهم الجديد ، كان من العمق والوضوح بحيث انهم كانو مستحوذين على ثقة الخليفة أبي بكر (رض) كما حازو قبله ثقة النبي (ص) ، لأن أبا بكر لما وَلِيَ « أمَّرَ فيروز... هو وداذويه وجشيش وقيس » [1] بن المكشوح (والثلاثة الأولون من الابناء) ، وكتب إلى عدد من بطون اليمن وقبائلها : « أما بعد ، فأعينو الابناء على من ناوأهم ، وحوطوهم ، واسمعو من فيروز ، وجِدّو معه ، فإني قد ولّيتُه » [2] .

هاذه الواقعة الضخمة في تاريخ الاسلام ، ألا تدل على صدق من الابناء في إيمانهم؟ وموقفهم الواضح هاذا ولم يمض على إسلامهم غير زمن وجيز لعله لا يتجاوز السنة الواحدة [3] ، هل يدع مجالاً للشك في تحررهم نهائياً من دينهم القديم وإقبالهم نهائياً وباقتناع كلي على الدين الجديد ؟!

فإذا كان هاؤلاء الذين هم أقرب عهداً إلى دينهم الذي فارقوه، و ـ بالتالي ـ أكثر تأثراً بنزعات الحنين إليه فيما لو كان إسلامهم ضعيفاً ، يُظهرون كل هاذا التمسك بالاسلام ، ويتخلون بهاذه الصورة

---

١ ـ الطبري ، ج ٣ ص ٣٢٣

٢ ـ المصدر السابق ، ص٣٢٣

٣ ـ أسلمت اليمن في السنة العاشرة للهجرة ، وكانت وفاة الرسول وحروب الردة في السنة الحادية عشرة .

العنيفة عن الزرادشتية ، فكيف نقبل أن تفسّر حركات الصراع والنقمة من الفرس وغير الفرس في عهود متأخرة (آونة اضطرام الشعوبية في المجتمع الاسلامي) ، بعد قرون من انهيار المجوسية والمانوية وسواهما ، وعقب أجيال متراكمة نشأت على الاسلام ، بأن دافعها كان الرغبة في تحطيم الاسلام ، من أجل العودة إلى الديانات السابقة ؟!

٣ – حصر الفرس الامامة بالهاشميين ، أي بالعرب:

هاذه النقطة نوليها أهمية . لقد انقسم المسلمون بعد الرسول (ص) في أمر الخلافة : فريقاً يراها حقاً لقريش دون سائر العرب والمسلمين ، وفريقاً يراها من قريش في الهاشميين وحدهم ، وفريقاً قال بها من الهاشميين للامام علي بن أبي طالب (ع) وأبنائه ، وفريقاً لم يخص بها أحداً ، بل رآها حقاً لكافة المسلمين .

ان تكون الخلافة وقفاً على قريش العربية ، أو على قسم منها ، فهاذا شيء لا يتفق مع الهوا العنصري القومي لغير العرب ، والمفروض أن لا يقبله أيّ من الأعاجم . أليس هو السد الذي يمنعهم من أن يكونو شركاء كاملين في منافع الاسلام وخدمته ؟! ومع ذالك ، فإن بلاد فارس لم تذهب مذهب القائلين باشتراك جميع المسلمين في الخلافة (وهم الخوارج عامة) ، بل أخذت في معظم مراحلها التاريخية وفي أكثر بقاعها غالباً ، بالمذهب الذي يقول بجعل الخلافة في علي (ع) وأبنائه (الشيعة) ، أو على الاقل في الهاشميين (العباسيين) ؛ أي انهم حكمو بأن تكون الخلافة أبداً في أيدي العرب وحدهم ، لأن هاؤلاء وألائك من العرب .

هل في هاذا الموقف عنصرية ؟ هل فيه تعصب قومي أو إقليمي ؟ أليس فيه ذوباناً في العقيدة الجديدة واستغراقاً ينسي حتى تراث الآباء واللون الشخصي والمصلحة (القومية) الخاصة ؟! أيمكن في دولة تضم شعوباً كثيرة وأقواماً عديدين ، أن يتهم من يدعو لجعل قيادة هاذه الدولة في قوم غير قومه، بتقديمه قوميته وهواه العنصري على مصلحة هاذه الدولة ، وبأنه يأتمر بكيانها ووجودها سعياً لسيادة القومية التي ما أقرّ لها - في إيمانه - بحق في القيادة والشرف ؟!!

لقد ذهب بعض المفسرين في تأويل هاذا الموقف انه بدوره عمل عنصري صرف، وقفه الفرس تعصباً منهم وتحيزاً لقوميتهم، لأن الفرس بموالاتهم علياً (ع) إنما والوا أبناءه الذين هم من نسل ملوك الفرس. ذالك أن الحسين بن علي (ع) كان قد تزوج من الاميرة « شاه زنان » بنت الملك « يَزْدجِرْد » آخر ملوك الفرس الساسانيين، حين وقعت في سبي العرب إثر فتح بلاد فارس ومقتل أبيها الامبراطور ؛ فأحفاد الامام علي من ولده الحسين (ع) هم أحفاد الملك يزدجرد أيضاً، وموالاة أبناء علي (ع) ، إنما هي موالاة في الوقت نفسه لأسيادهم القداما .

هاذا التعليل الذي قبله حتى متأخرون ، مرفوض قطعاً . فعدا أن الانسان لا يبيع إيمانه وديناً له اعتنقه وآمن به لمثل هاذا السبب ، وعدا أن من الدوافع الكبرا لدخول عامة الفرس الاسلام تخلصهم من الطبقية العائلية ومن هاذه الفئة بالذات التي يُشك بأن موالاته كانت من أجلها ، نستبعد أن يكون المفسرون لموقف الفرس هاذا جاهلين أن ما وقع في سبي العرب من بنات الملك يزدجرد بعد فتح فارس، كان

ثلاث بنات لا واحدة فقط [١]، وان كبار الصحابة، بدل أن يتملكوهن ويبيعوهن ، زوّجو أبناءهم اياهن ، صوناً لعفتهن ، ورعـــاية لكرم أصلهن ، وعملا بالحديث الشريف: « ارحمو عزيز قوم ذل » . ومن الصدف الغريبة حقاً أن الصحابة الثلاثة الذين دخلت هاته الاميرات بيوتهم زوجات لابنائهم ، وهم أبو بكر وعمر وعلي ، قد أصبحو خلفاء للرسول (ص) بعد وفاتــه ؛ فأحفاد هاؤلاء الثلاثـــة جميعاً من نسل الاميرات ، لا أحفاد علي وحده ، هم أحفاد للملك الساساني [٢] .

---

١ ـ وقد تزوج الثلاثة الحسين بن علي (ع) ومحمد بن أبي بكر وعبد الله بن عمر بن الخطاب . وقد ولدت الأولا للحسين نجله الاكبر الامام علي بن الحسين (ع) المعروف بلقب زين العابدين . وهو الذي مدحه الفرزدق أمام هشام بن عبد الملك في موسم الحج بقصيدته المشهورة « هاذا الذي تعرف البطحاء وطأته ... » وقـــد ماتت في نفاسها ؛ وولدت الثانية لمحمد بن أبي بكر ولده القاسم، وولدت الثالثة لعبدالله بن عمر ولده سالماً .

وجاء في العقد الفريد عن الأصمعي قوله: « كان أكثر أهل المدينة يكرهون الاماء، حتى نشأ منهم علي بن الحسين ، والقاسم بن محمد ، وسالم بن عبدالله ، ففاقو أهل المدينة فقهاً وعلماً وورعاً . فرغب الناس في السراري » . (نقلاً عن ضحا الاسلام، ج ١ ص ١٢) ،

هاذا وان « المفيد» قد جعلهن في الارشاد اثنتين فقط، هما الأوليان اللتان تزوجهما الحسين ومحمد بن أبي بكر (راجع : المدخل الى العتبات المقدسة، ص١٩٣و١٩٤).

٢ ـ وإذا أخذنا برواية المفيد في الارشاد ، أي أن عدد السبيات من بنات الملك يزدجرد كان اثنتين فقط ، ولم يكن ثمة ثالثة تزوجها عبدالله بن عمر بن الخطاب، فإن الوضع بالنسبة لولاء الفرس وموقفهم من خلافة الرسول لن يختلف، أي ان عامل التحيز لعلي في أمر الخلافة بسبب مصاهرته للملك الفارسي لا يزال منتقضاً، لأن الخليفة الذي انقسم ولاء المسلمين بين علي وبينه ، أي أبا بكر (رض) ، يماثل علياً (ع) في منزلة المصاهرة، ويوازيه قرباً للملك يزدجرد.

أليس في تجاهل هاذه الحقيقة ، وفي إبراز مصاهرة علي(ع) وحده ليزدجرد ، نوع من سوء النية ، ومساهمة أخرا في تمزيق الروابط العاطفية بين المسلمين بعضهم والبعض ، وإعمالٌ أكثر في إبعاد هاذه العنصريات القومية واحدتها عن الاخرا ، تشتيتاً للمسلمين وإضعافاً للدولة الاسلامية ؟!!

٤ – إن الدويلات الفارسية لم تتخلّ ، بعد استقلالها ، عن الاسلام :

ولئن ُظن أن الفرس والـو الهاشميين أو نزعات أخرا في الاسلام ، لأن لم يكن لهم إلى سوا ذالك سبيل ، أي لأنهم لم يكن لهم مجال للوصول إلى حكم خاص بهم أو ولاء يرتبط بعنصريتهم ، ففضلو بين الولاءات المفروضة عليهم والمقبولة وحدها في ذالك المجتمع ، أقربها إلى اقتناعهم ، فإن الفرس عرفو الاستقلال السياسي والعسكري عن الخلافة الاسلامية وعن الدولة ذات القيادة العربية الوجه منذ أوائل القرن الثالث الهجري . وتمثل هاذا الاستقلال في عدة دول وليتها أسر أو طوائف في شرقي عاصمة الخلافة ، تماماً كما وليت أسر أو طوائف أخرا ، عربية وغير عربية ، دولاً مثلها في غربيها . وأهم هاذه الأسر والطوائف في الشرق الطاهريون والصفاريون والسامانيون والخوارزمشاهيون والغزنويون والبويهيون والسلجوقيون ... الخ . ففي هاذه الدول ، ألم يكن باستطاعة الفرس ، لو كانو حقاً يتربصون بالاسلام وينزعون إلى العودة إلى تراث الأكاسرة ، أن يخلعو الاسلام الذي كتابه عربي ، وصلاته عربية ، ونبيُّه عربي ، ووجهه كله عربي ؟

قد يرا البعض أن الحكام لم يقدمو على هاذه الخطوة لا لإيمانهم شخصياً ، بل خوفاً على عروشهم من الرأي العام الذي يحكمونه، والذي لم يكن ليجاريهم في مثل هاذه الخطوة [١]. ولاكن ممن يتألف الرأي العام في دويلاتهم ؟ أليس هو فارسياً مؤمناً — إذاً — بالاسلام إيماناً لا يسمح بالرضا عنه وعن نبيّه وكتابه ولغته وأيٍ من مظاهره بديلا ؟!

أن تكون هاذه الدويلات استجابة لنزعة عنصرية أو حس قومي، فشيء معقول [٢] ؛ بل ومقبول أيضاً أن تكون قد شاركت وبحماس في

---

١ — حين استولا البويهيون على بغداد لم يخلعو الخليفة العباسي ، ولم يسلمو الخلافة إلى العلويين رغم انهم كانو من الشيعة . ويذكر ابن الأثير في « الكامل » أن معز الدولة فكر في الاقدام على هاذا الأمر ، ولكن أحد أنصاره نصحه بالعدول عنه قائلا ، « إنك اليوم مع خليفة تعتقد أنت وأصحابك انه ليس من أهل الخلافة ، ولو أمرتهم بقتله لقتلوه مستحلين دمه ، ومتى أجلست بعض العلويين خليفة كان معك من تعتقد أنت وأصحابك صحة خلافته ، فلو أمرهم بقتلك لفعلو » . (راجع : مهيار الديلمي ، ص ١٣) .

وهاذه القصة التي تشير إلى ضعف معز الدولة أمام اغراء الحكم، إذا لم تكن تدل على تقيده والبويهيين بالامام العلوي ، وعلى شدة تأثير أوامر الامام ونواهيه عليهم، فإنها تدل — على الأقل — على مدا إيمان الناس بالامام ومبلغ طاعتهم لأوامره حتى ولو بقتل ملكهم ، ابن عنصريتهم وعصبيتهم .

٢ — هاذا ما يدفع إليه ظن البعض ، ولاكننا نحن نرا أن هاذه الدويلات لم تقم إلا لأن فرصة تاحت لأسر أو أفراد كي يستأثرو بحكم ويستقلو بسلطان ، ففعلو ؛ والدليل أن هاذه الدويلات كانت وهي من عنصرية واحدة، تصطرع في ما بينها وتلتهم واحدتها الأخرا، كما كانت تصطرع في المنطقة الغربية من دار الاسلام الدويلات العربية والكردية والمملوكية على الحكم في ما بينها أيضاً ، ودافعها المُلْك والملك وحده ، لا عنصرية — قد تكون استغلتها سنداً — ولا عصبية قومية أو اقليمية .

الصراع العنصري الذي دفعت بها وبالعرب إليه تلك اليدُ الخفيـة التي عملت على تمزيق المجتمع الاسلامي بضرب قومياته بعضها ببعض؛ ولا كن أن تكون هاذه الديلات التي أخضعت قومياتها لأحكام الاسلام ولغته وطابعه المتنكر لسابق تراثها، هي المتهم بتحريك نزعة الشعوبية توصلاً إلى تحطيم الاسلام ومجتمعه ودولته من داخل ، فهاذا ما لا تقره قرائن التاريخ التي ارتناهم ينشرون الاسلام في شبه القارة الهندية وفي الشرق (الغزنويون) ، وينشئون المدارس لنشر تعاليم الاسلام والدفاع عنهـا (السلجوقيون) ، ولا تصدق به مظاهر الايمـان العنيف الذي عرفته شعوبها وكرسته طويلاً بالشهادة وبالدماء ، عبر القرون المديدة .

٥ – كثرة الذين خدموا الاسلام ، بل ولغة العرب ، من أعـــلام الفرس :

هاذا موضوع طاف حوله كتاب ودارسون، فأشارو إليه أو فصّلو فيه ، إما عصبيةً لإظهار محامد قوم وأياديهم وكثرة الاعلام منهم ، وإما لغرض آخر. لذا لا نريد أن ندخل كثيراً في تفاصيله حتى لا نكون بدورنا منجرفين ، ودون أن نشعر ، في معركة الاعتداد والمفاخرة أو الطعن والثلب والتعيير التي جرفت العرب والأعاجم في سابق، ولا تزال تجد هوىً واستجابة في نفوس كثيرين .

ونحن إذ نعرج عليه تعريجاً عاماً – رغم انه موضوع يستحق أن يقف المرء عنده ، وأن يقارن فيه ، ويستنتج منه – فلنخلص منه إلى غرض آخر ، بعيد جداً عن هدف التفاخر أو الثلب أو المقارنة .

ان الاعلام الذين برزو من الاعاجم في خدمة الاسلام ، بنائه وفكره ، كانو من الكثرة بحيث يعجز الانسان حقاً عن احصائهم ، وبحيث يدهش لهاذا الذوبان التام منهم في الدين الجديد وهاذا العطاء الجم فيه ، دهشته من كثرة الميادين الفكرية أو الإيمانية أو المادية ، المدنية والحربية ، التي عملو وأبدعو له فيها .

وأكثر أهمية من عدد الذين خدمو الاسلام من أعلام الأعاجم ، نوعية العطاء الذي قدمه هاؤلاء الاعلام، والدور الذي كان لهاذا العطاء في الحضارة الاسلامية عامة . ففي الفلسفة ، والأدب ، والصنعة ، والتاريخ ، والفن ، وفي الحرب ، والقيادات السياسية ، والادارة، وفي اللغة ، والفقه ، والعمارة ، ومختلف الميادين التي تزهو بها حضارة الاسلام ، يطل في القمم منها علماء ورواد وشهداء وعباقرة من الأعاجم الذين بذلو للاسلام باخلاص ، وأعطو فيه بسخاء ، وساهمو في خدمته بجد وبعمق . وقد كان من هاؤلاء الأعاجم من يمثلون في هاذه الحضارة ركائز ضخمة ، ومن أفكارهم واجتهاداتهم ونزعاتهم ما كان تيارات فعالة كبرا، وفي تاريخ الفكر الانساني، وفكر الشرق الاوسط خاصة ، مفترق طرق ، وعاملاً مهماً جداً في تكييف المتجهات وتطوير المفاهيم والمقاييس المدنية والحضارية ، ومنهم مَن ظلت كتبهم تُدرَّس في جامعات أوروپا حتى القرن التاسع عشر[1] .

ولاكن، إلى جانب هاؤلاء ، ظهر أيضاً من الأعاجم نفر ممن عادو الاسلام وائتمرو به وأرادو تحطيمه، بل وقامو بمحاولات لذالك. أليس في هاذا غرابة أو هجنة؟! قطّ ! بل ان الأمر في نظرنا لطبيعي جداً،

---

١ ــ ابن سينا مثلاً .

لأننا لا نؤمن أن جميع الفرس قد آمنو بالدين الجديد ، أو أن جميع الذين اعتنقوه قد أخلصو فيه وله. هل نتوقع من شعب كبير ذي حضارة وديانة ، انفتح على ديانة جديدة وثقافة جديدة ، أن تزول شخصيته كلها بين عشية وضحاها، وأن تمّحي نزعاته الخاصة، العنصرية والدينية والحلية ، محواً تاماً في سنوات قلائل ؟ ان العرب والرسالة قد انطلقت من أرضهم ، والرسول (ص) كان منهم ، وكتابه بلغتهم، وكعبة صلاته في بلادهم، ورغم انهم لم يكن لهم ما كان للفرس قبل الاسلام من مستوا ديني واجتماعي، لم يؤمنو جميعاً. ولقد كان منهم في حياة الرسول وبعيد وفاته ثم طوال قرون بعده ، منافقون نص القرآن في حياة الرسول على نفاقهم ، ونصت المصادر التاريخيـة فيما بعد على استهانتهم بأحكام الشريعة ، بل على شك البعض منهم أو سخريته بها وبصاحبها .

والسؤال الآن هو: هل نحكم من خلال هاؤلاء بأن العرب جميعهم ، أو بعامتهم ، لم يسلمو أو لم يؤمنو ؟ هل تقاس العامة الغالبـة على القلة التي تمثل نزعات خاصة ، أو أهواءً شخصية ، أو عصبيات عنصرية ، تغاير تفكيراً واقتناعاً اتجاهات المجموع الغالب ؟

ولاكن هاذا ما حدث – ويحدث – مع الذين درسو ويدرسون الشعوبية في قديم وحديث. انهم يتوقفون طويلاً عند أسماء قليلة لبعض الأعاجم الذي قامو بنشاط معاد للاسلام – ومن خلاله للعرب – ، أو عند أقوال لا ينعكس لهـا ، على ضخامة جعجعتها ، أثر في مجتمعها ، تنفثها فئات عنصرية ورثت من قومها وتراثها عصبية جعلتها تنقم على الاسلام ، أو عند نزعات فكرية أو فلسفية، ليست بالشيء الخطر أمام خضم المد الاسلامي العارم ، بل انها لتبدو تافهة أمـام الفكر الضخم

المسيطر تفكيراً وإيماناً في مجتمع الاسلام ، على عقول المسلمين وعلى قلوبهم .

تلك الأسماء ، وتلك الأقوال ، وهاذه النزعات التي يتوقفون عندها ، يدرسونها ، ويحصونها ، ويُصدرون من خلالها وبناء عليها أحكاماً عامة في الغالب على الفرس ومجموع الأعاجم ، يفتشون تفتيشاً عن مثيلات لها وأشباه ، ليؤكدو أحكامهم ويتخذو منها أدلة تثبت تلك الأحكام ، غافلين أو متغافلين عن ذالك الجيش الضخم من أعلام المؤمنين بالاسلام وشريعة القرآن من الفرس والأعاجم عامة ، الذين يبلغ تعدادهم ، عشرات الاضعاف بل مئاتها ، من عدد المتهمين من الأعاجم بعداوة الاسلام والتآمر عليه .

تلك الأسماء أولاً ، ما عددها ؟ لعله لا يتجاوز عدد أصابع اليد الواحدة . إسألْ أي مثقف ثقافة عامة مُرْضية أن يسمي لك أعلام الأعاجم الذين حاربو الاسلام من خلال تآمرهم على العرب ، فسيُفاجأ ويُتفاجأ بأن ذاكرته لم تحتفظ منهم إلا بأسماء عدد ضئيل جداً — والذاكرة لا يعلق بها إلا البارزون ذوو التأثير فقط — وان هاذا الدخان الكثير عن تآمر ومتآمرين ، وحقد ، وثورات ، ومحاولات انقلابية ، لا ينجلي عن أكثر من نفر قليل جداً ممن يصور المؤرخون حقدهم على الاسلام أو العرب عنيفاً : بابك الخُرَّمي ، الأفشين .. ثم من ؟ قد تتذكر واحداً أو اثنين أيضاً ، ولاكنك مضطر إذا أردت الاستزادة أن تعود إلى بطون الكتب ، أو إلى أن تستنطق المحققين الدارسين من أهل الاختصاص ، لتتوصل إلى بضعة أسماء أخرا ، كسنباذ مثلاً ، أو المازيار ، أو اسحاق الترك ، أو المقنع وأمثالهم ،

ممن كان أثرهم أو دورهم من الضـآلة بحيث يصعب أن تبقا أسماؤهم في حافظة المثقف العادي.

على صعيد المقابلة ، إسألِ المثقف ثقافة عادية مُرْضية ، أن يعدد لك أعلام الاعاجم الذين ساهمو في خدمة الاسلام ، وفي خدمة العربية – لغةِ كتابه – فسيجد أمامـه الكثير الكثير منهم ، وفي الميادين المتعددة المتباينة ؛ والقصة التي أوردها ابن عبد ربه في عقده الفريد ، عن ذالك العربي الذي كاد ينفجر غيظاً حين رآ أن فقهاء الامصار في عصره ، جميعهم تقريباً من الفرس [1] ، لئن كان أوردها كمثال على شدة

[1] – جاء في العقد الفريد : « وقال ابن أبي ليلا : قال لي عيسا بن موسا وكان ديّاناً شديد العصبية (أي للعرب) : مَن كان فقيه البصرة ؟ قلت : الحسن بن أبي الحسن . قال : ثم من ؟ قلت : محمد بن سيرين . قال : فما هما ؟ قلت : مَوليان. قال: فمن كان فقيه مكة ؟ قلت : عطاء بن أبي رباح ، ومجاهد، وسعيد بن جبير،وسليمان ابن يسار. قال : فما هاؤلاء ؟ قلت : مَوالٍ . قال : فمن فقهاء المدينة ؟ قلت : زيد ابن اسلم، ومحمد بن المنكدر ، ونافع بن أبي نجيح. قال : فما هاؤلاء ؟ قلت : موال؛ فتغير لونه. ثم قال : فمن أفقه أهل قباء ؟ قلت : ربيعة الرأي وابن أبي الزناد.قال: فما كانا ؟ قلت : من الموالي ؛ فأربد وجهه. ثم قال: فمن فقيه اليمن ؟ قلت:طاووس وابنه وابن منبه.قال : فمن هاؤلاء ؟ قلت : من الموالي ؛ فانتفخت أوداجه وانتصب قاعداً . قال : فمن فقيه خراسان ؟ قلت : عطاء بن عبدالله الخراساني . قال : فما كان عطاء هاذا ؟ قلت : مولا ؛ فازداد وجهه تربداً وابود اسوداداً حتى خفته. ثم قال : فمن كان فقيه الشام ؟ قلت : مكحول. قال : فما مكحول هاذا ؟ قلت: مولا. قال : فتنفس الصعداء ، ثم قال : فمن كان فقيه الكوفة ؟ قلت : فوالله لولا خوفه لقلت الحكم بن عتبة وعمار بن أبي سليمان ، ولاكن رأيت فيه الشر ، فقلت : ابراهيم (النخعي) والشعبي.قال: فما كانا ؟ قلت : عربيان.قال : الله أكبر . وسكن جأشه». (نقلاً عن فجر الاسلام ، ص ١٥٤ و ١٥٥) .

العصبية وعنف الصراع بين العرب والفرس ، فإننا يمكننا أن نتجاهل فيها جانب العصبية أو الكيد أو التفاخر ، لنرا فيها إلى سعة علم القوم ، ومبلغ تبحرهم في الفقه وإلى مدا عطائهم فيه ، حتى غدو محل احترام الناس وثقتهم في كل الأمصار الاسلامية ، ومراجعهم الموثوقة في معضلاتهم الفقهية .

وكحالهم في الفقه ، كان حالهم في باقي الميادين العلمية الكثيرة وقد برزو فيها جميعاً ، حتى انك لتجد العشرات من أسماء البارزين منهم في كل ميدان ، وتجد بينهم من قفزت المعارف الانسانية أو قيم الحضارة على يده مراحل كبيرة إلى الأمـــام . يقول ابن خلدون في مقدمته (ص ٤٧٧) : « ان حملة العلم في الملة الاسلامية أكثرهم العجم ، لا من [1] العلوم الشرعية ولا من [1] العلوم العقلية ، إلا في القليـــل النادر » [2] .

والواقع أن هاذه الحقيقة واضحة أمـام الدارس لتاريخ الاسلام وتاريخ معارفه ، وقد أشار إليها أو تحدث بتفصيل عنها معظم الذين درسو هاذا التاريخ وهاذه المعارف – إن لم يكن كلهم – وسجلو هاذا الواقع بوضوح . ولاكن الغريب في الكثيرين منهم انهم حين يدرسون الشعوبية خاصة كموضوع مستقل ، يغفلون عن هاذه الحقيقة ، ويفوتهم

---

١ ــ يقصد « سواء من ... ومن » وهو تعبير خاص بأسلوب ابن خلدون تجده في كتاباته .

٢ ــ نقلا عن ضحا الاسلام ، ج ١ ص ١٩٠ .

أن ينشئو – ولو بإيجاز – هاذه المقارنة العامة التي تزول معها كل أهمية لظهور هاذا العدد القليل من المناوئين – وفي مجتمع كل حركة وفلسفة ودين تجد حتى في صفوف أبنائها مناوئين ومخالفين في الرأي – ويتوقفون – كما أسلفنا – عند تلك الأسماء المحدودة القليلة ، فيعطونها أهمية كبيرة ، مشددين على إبراز عنصريتهم الأعجمية التي ينتسبون إليها ، متجاهلين أو ناسين ، ان هاذه العنصرية نفسها قد قدمت للاسلام عشرات – إن لم يكن أكثر – من الأسماء البارزة التي كان لها دور عظيم في كل ميدان من ميادين البناء .

• • •

وكما يتوقفون عند تلك الأسماء ، يتوقفون – كما أشرنا – عند أقوال أيضاً أو كتابات صدرت عن فرس أو عن أعاجم آخرين ، وفيها يرون مجالاً كبيراً للحكم على عدم إخلاص أصحابها للاسلام ، أو حقدهم على العرب .

هاذه الأقوال التي يتوقف عندها دارسو الشعوبية ليستمدو منها الحجج ويصدرو على أساسها الأحكام ، إما أنها أقوال تمس بالاسلام وتُستَشف من خلالها نوايا من أصحابها لتحطيمه ، أو أنها تطعن بالعرب وتثلبهم وتحط من شأنهم .

أما النوع الأول منها ، أي تلك التي توحي بحقد على الاسلام كدين ، فإنها تصدر عن تلك الطائفة من الناقمين على الاسلام ، الذين قلنا إنهم قلة ليس في وجودهم ظاهرة غريبة ، وانهم لا يمثلون الشعب الذي ينتسبون إليه ، لأنهم لا يجدون في صفوفه استجابة لدعواتهم أو مجاراة

لتيارهم الذي هو في الواقع نشاز في ذالك المجتمع . بل لمَ لا نقول ان الردود الأولا على تلك الأقوال إنما كانت من أبناء قومهم أنفسهم، وان أشد المقالات والكتابات دفاعاً عن الاسلام وحرارة في الذب عنه وفي نشر تعاليمه وترسيخ قواعده ، إنما كانت مقالات الأعاجم وكتاباتهم .

وأما النوع الثاني من الأقوال التي يقف عندها طويلاً دارسو الشعوبية من كتاب العرب خاصة، أي الأقوال التي تهاجم العرب وتندد وتزري بهم ، وتعيّرهم وتحط من شأنهم ، أو تلك التي يمجد بها كتاب الفرس قومهم وعصبيتهم ، ويُدِلون بها على العرب مفاخرين متعالين ، فتجمع المصادر القديمة على كثرتها. صحيح اننا لا نجد اليوم كتاباً واحداً من الكتب التي تعددها تلك المصادر مما وضع في الطعن بالعرب، ولاكن المصادر القديمة تنقل بعضاً من مضامين تلك الكتب ، أو تلخص أفكارها ، وتفصّل في حججها ، وتتحدث عن ردود عليها ؛ وهي أقوال وردود تدور في فلك العصبية القومية والكيد العنصري ، ولا تتجاوز الى الاسلام الذي كان مقدساً عند طرفَي الصراع ، عند أصحاب الأقوال والكتابات الطاعنة بالعرب ، وعند أصحاب الردود عليهم .

إلا أن هاذه الأقوال ، وإن كانت في الأصل غير متعرضة للاسلام كدين ، بل إلى العرب كملة وعصبية وقوم ، ورغم ان أصحابها كانو مسلمين صادقين في إسلامهم ومخلصين له ، نرا انها كانت هي المعول الأكبر في تحطيم الاسلام ، ونخر دولته ، وتفسيخ مجتمعه ، وإفساد أفراده ؛ كما نرا أن جريمة هاذا التخريب لم تكن جريمة أصحاب تلك

الأقوال والكتابات وحدهم ، بـل كانت كذالك وبالمقدار نفسه من الوزر والمسؤولية ، جريمة الذين كانو يردون عليهم بعنف مماثـل ، ويبـادلونهم الطعن والثلب والتعيير والإثارة ، والذين غرقو معهم في صراع حاد لاسن ، شحن النفوس بالأحقاد ، وأبعدها عن صفاء الإيمان السمح ، وأنساها روح الأخوة في الدين الواحد. لقد كانت جريمة الفرس المتعصبين وجريمة العرب المتعصبين جميعاً . جريمتهم وقـد استجابو لاغراء العصبية المقيت ، واستسلمو ـ بغفلتهم وسذاجتهم ـ للبرنامج الصامت الحاطم الذي خططت له يـد غريبة ، عرفت كيف تعود بمستوياتهم من مرحلة الارتباط الفكري الذي رفعهم الاسلام إليه ، إلى مرحلة الارتبـاط النَسَبي أو القومي الذي كانت عليـه عصبية الجاهلية ، جاهلية العرب وجاهليات الشعوب الأعجمية الأخرا قبل الاسلام .

هل تشكل هاذه الأقوال والكتابات والنقائض إدانـة للفرس في دينهم ؟ إنها لتشكل ـ إذاً ـ إدانة للعرب كذالك. ان هاذه النقائض قد صدرت عن الفريقـين ، عن العرب وعن الفرس ، فيجب أن ينظر إليهـا عندهما بالعين الواحدة ، وان توزن عند كليهما بالمعيار نفسه .

لقد كان في العرب وفي الفرس جميعاً ، اناس يهتمون بالدين وحده ، لا يأبهون في مقاييسه بعنصريات أو قوميـات ؛ فالمسلم أخو المسلم ، عربياً كان أو أعجمياً ، والكافر أو المستهين بأوامر الاسلام ونواهيه ، مارق في نظره وبعيد عن هواه ، سواء كان من قومه أو كان من أقوام

بعيدين . ألم نر إلى عرب مؤمنين ، يوالون في مذاهبهم الشرعية علماء من الفرس أو عامة الأعاجم ، دون أن يأبهو في ذالك لاختلاف بينهم وبينهم في العنصرية والقومية ؟ وهل كان أبو حنيفة - مثلا - إلا فارسياً ، وكانت الكثرة الغالبة من أتباعه إلا عرباً ؟ ألم نر إلى فرس يوالون في مذاهبهم الشرعية عرباً دون أن يتوقفو عند التباين في قوميات كل منهم ؟ وهل كانت الثورات التي قامت من بلاد فارس ، إلا انتصاراً في معظمها لعرب ، من أئمة وخلفاء وأصحاب مذاهب ؟؟

قد يذهب البعض إلى اتهام الأعاجم بأن انتصارهم لبعض أصحاب الحقوق ومدعيها في الخلافة أو الامامة أو الحكم ، إنما كان للتفرقة أو التآمر أو لغرض آخر ، وانهم إنما كانو يتظاهرون بالايمان تظاهراً ، سعياً إلى التخريب ، وعملا على تحطيم العرب والعربية ، دون احتفال باسلام ولا بمذاهب . وهاذا الاتهام الذي يقوم على سوء الظن وحده ، والذي ينطلق من حالات فردية للحكم على ملايين ، يدعو إلى التساؤل بحق : هل يصل التظاهر إلى حد الموت أو القتل ؟ هل يقدم أحد حياته أو أبناءه ثمناً للتظاهر ولاقناع الآخرين بشيء لا يؤمن به ؟

وكا كان في العرب وفي الفرس جميعاً ، اناس يهتمون بالدين وحده، دون مبالاة بالقوميات والعنصريات،كان في العرب وفي الفرس كذالك، فئات أثارتها النزعات العنصرية ، فانفعلت بالأقوال وبأضدادها - وهي بمثابة الشتائم يتبادلونها - وغرقت في لجج معممة عنيفة دارت لغرض رخيص ؛ فإذا كان في الازراء بالعنصرية العربية سوء ، كان في الازراء

بعنصرية الفرس ـ إذاً ـ سوء مماثل. وإذا كان المأخذ إنما هو في الانتصار للهوا القومي خلافاً لأوامر الاسلام وروحه ، وإذا كان الوزر إنما هو في انصراف المتلاحين المتطاعنين عن الدين نفسه ليستغرقو في الاهتمام أمر آخر سواه ، فإن العرب والفرس الذين كتبو تلك النقائض والردود والمفاخر والمثالب ، هم جميعاً بمنزلة واحدة في البعد عن روح الاسلام ، بل والعمل – دون أن يدرو – على تحطيمه .

إذاً ، هاذه الأقوال والكتابات التي يتوقف عندها دارسو الشعوبية طويلا ، يجدر أن يتوقفو عندها وعند نقائضها ، لا ليناقشو حججها ويجددوها ، بل ليدرسوها كظاهرة بارزة ، ليدرسو وجودها ككل: لم ظهرت ؟ لم كانت بهاذا العنف ؟ هل أثيرت لغرض مقصود ؟ ما أو من الذي أثارها ؟ ومن الذي استفاد أو تضرر منها ؟؟ أجل بهاذه العين وحدها يجب أن ينظرو إلى تلك الأقوال والكتابات والملاسنات والمشاحنات ، أي إلى فلسفتها ، وإلى ما ترتب ويترتب عليها؛ وبعبارة أخرا ، يجب أن ينظرو لا الى الصحة أو الكذب في ما تقول ، بل الى العوامل التي أوجدتها وغذتها ، وجعلت آثارها تستمر في الاعقاب ، وربما حتى الجيل الحاضر .

• • •

وكمثل الأسماء القليلة من أعلام الأعاجم التي يتوقفون عندها ويولونها أهمية ، وكمثل الأقوال والكتابات المتعصبة العنصرية التي يرون فيها الى كتابات فريق واحد فقط – وكلها متماثلة سواء – يقف دارسو

الشعوبية أيضاً ، وطويلا ، لدا حركات أو نزعـات دينية مذهبية أو سلوكيــة تحررية ، عرف مثلـَهـــا كلُّ دين ، وظهر مثلـُها في كل مجتمع .

ولست أقصد بالنسبة إلى الاسلام ودولته بقايا الديانات الضعيفة التي تحركت في الاسلام مرة أو مرتين ، وبضعف ، كحركة المحتضر ينتفض حتى ليبدو وكأنه قد شفي وصار جمّاع حياة ، ثم لا يلبث أن يستسلم لانطفاءته النهائية ، فهـاذه الحركات – كالبابكية المزدكية – كانت أضعف من أن يؤبه لهـا أو يحسب حساب ، ولاكني أقصد بخاصة الزندقة التي تطور مفهومها من ديانة سابقة روحية مثالية [١] إلى مفهوم آخر يتبلور تارة بتهمة محاربة الاسلام كدين ، وتارة بتهمة محاربـــة العرب كقوم وكعنصرية ، وطوراً بتهمة الالحاد أو التفلت من كل قيد خلقي .

ولسنا هنا بصدد تعريف مفهوم كلمة الزندقة – أو مفاهيمها – ، لأن كتب التاريخ والدراسات الأدبية قد تناولت هاذا الأمر بتفصيل،

---

١ – الزندقة في الأصل هي الديانة المانوية التي ظهرت في إيران في العهد الساساني، متأثرة بالديانة المسيحية من جهة ، وبتيار الثنوية الزرادشتي من جهة ثانية . وهي ديانة روحانية تدعو إلى التنسك حتى الترهب والتبتل ، وتتحرج من إيذاء أي مخلوق ذي روح ، حتى ولو كان حشرة مؤذية، مخالفة بذالك فلسفة الزرادشتية التي ترا الفضيلة ومساندة الروح في نصرة الخير وفي محاربـــة الشر وكل موجود مؤذٍ بكل سلاح . راجع مقال المرحوم حسن تقي زاده « مانى ودين او » المترجم في مجلة الدراسات الأدبية ، س ٤ ع ٢ و ٣ و ٤ بعنوان « ماني ودينه » .

كما اننا من جهة ثانية ، وكما أشرنا في بداية البحث ، لا نتوخا هنا دراسة مثل هـــاذه الموضوعات دراسة داخلية تفصيلية ، لذا سنتخطا هاذه التفاصيل ، كما سنتجاهل الأخبار التي تصور لنا كيف استُغلت الزندقة من قبل الحكام وسواهم تهمةً لضرب الأخصام في المذاهب الدينية وفي السياسة ، سنتجاوز كل ذالك لنعرض للزندقة من زاوية ثانية : هـــل كانت الزندقة ، بالمفهوم العام الذي انتهت اليه ، رابطةً تنتظم اتباعاً ، وتقوم ـ كالنحل الدينية مثلاً ـ على تعاليم محددة ومثاليات إيمانية ، أو تُنظَّم وتُدار ـ كالأحزاب السياسية ـ من قبـــل رئيس أو هيئة تخطط لها وتسوسها ؟؟

لم تكن الزندقة شيئاً من هاذا. انها تيار فكري منطلَقُهُ التحرر من كل قيد ديني أو اجتماعي أو حتى خلقي أحياناً، ومظهره الاستخفاف بكل ما يتمسك به الناس ويجلونه من أعراف وتقاليد ، والسخرية مما يلتزمون به من روابط وقيود ؛ وأبرز هاذه الأعراف والقيود طبعاً في مجتمع الخلافة الاسلامية ، معتقدات وآراء ومقاييس دينية إسلامية ، أو عادات وتقاليد ومظاهر قومية عربية .

والفرق بين التيار الفكري وبين النحلة الدينية أو الحزب السياسي ، أن الأول يعتنقه مجموعة من الناس بصورة فردية ، دون أن يجمعهم وأمثالهم نظام معين بقيود محدودة ، أي انهم مهما كثرو عدداً، يظلون أفراداً ينطلقون في تفكيرهم أو طريقة معيشتهم من اقتناعهم الفردي الشخصي ، لذا قد يتصرف واحدهم في حـــالة من الحالات ، بصورة تختلف عما يتصرف فيها آخر ؛ في حالة أن النحلة المذهبيـــة أو الحزب السياسي ينتظمان أفراداً يلتزمون ويتقيدون بقواعد دينية أو بتعاليم

تنظيمية إدارية توجههم وتسوسهم. وعليه فإن أي تيار فكري جديد، ما لم يعرف تنظيماً أو إدارة أو قيادة، كإمامة أو كنيسة أو أسرة مرشحة لحكم، لا يشكل خطراً جدياً على التنظيمات القائمة، سواء كانت هاذه التنظيمات دولة، أو تشكيلات دينية، أو أنظمة سياسية.

والزندقة في الواقع لم تكن شيئاً غير هاذا؛ لم تكن غير تيار فكري فردي، أي فلسفة للعيش فردية، بصرف النظر عن نسبة عدد الذين كانو يعيشون هاذا التيار.

بقي أن التيار الفكري يصبح خطِراً بالكثافة العددية، أي أن ازدياد المعتنقين له قد يؤدي إلى كثرة ترتفع نسبتها حتى خطرِ تبديلِ طابع الأمة. هاذا صحيح؛ ولاكن ذالك التبديل، إذا حدث، لا يكون نتيجة لتخطيط هادف قصد أناسٌ قصداً وسعو بالتفكير وبالتدبير إلى الوصول اليه، بل نتيجة لاستمداد الأمة، ولأنها تكون قد أصبحت مهيأة لهاذا التبديل، إما بسبب أن الأوضاع السائدة لم تعد تنسجم مع حاجات الأمة، وإما لأن التيار الجديد أكثر تمثيلاً لنزعاتها وتطلعاتها وروحيتها، وأكثر استجابة لمقتضيات التطور.

وتيار الزندقة لم يكن يلعب هاذا الدور، لم يكن التيار الذي يمثل روحية الأمة ونزعاتها، أو يمثل دعوة لتطور نحو وضع حضاري أفضل؛ ولو كان كذالك لنجح وعمّ، ولما كانت قيود الحكام وتشديدات السلطة وصنوف البطش لتستطيع منعه من انتشار، بل من

نجاح وسيطرة .

ماذا كان يمثل إذاً تيار الزندقة في الاسلام ؟

هل كان تجسيداً لعصبية عنصرية خاصة تعمل على استرجاع أمجادها وشخصيتها ، هي مثلاً العنصرية الفارسية ، أم كان تحقيقاً لنقمة على دين خاص بالذات ، هو الدين الاسلامي ؟

في نظرنا ان الزندقة لم تكن شيئاً من هاذا كله . إنها تيار ترف ، نتج وينتج مثله عن وضع اقتصادي مزدهر ، ونجد مثله في كل مجتمع مرفّه مماثل .

إن الزندقة بالمفهوم الذي انتهت اليه في الأذهان ، مفهوم التفلت من كل التزام اجتماعي أو خلقي أو ديني ، والاستهانة بكل ما يُكبره الناس من تقاليد وحرمات ، إنما هي نزعة تتولد في المجتمعات الرافهة التي بلغت مرحلة متقدمة من التطور المدني والمعيشي ، و - التالي - الترف الفكري ، وإن حملت في المجتمعات الأخرا أسماً آخر غير الزندقة . ففي مجتمعات الحرب ، وفي مجتمعات الدعوات الدينية الحارة ، وفي مجتمعات الأزمات الاقتصادية الخانقة ، حيث تستحوذ على الناس مشكلة أو مشكلات ضاغطة عامة ، لا يبقا مجال للهو يشجع على الاستهانة بالحرمات ، أما حيث يسود استقرار سياسي ، يردفه ازدهار في الاقتصاد ، فتجد النفوسُ الميالة إلى رغد العيش وماديات المتع ، مجالاً رحباً للتمتع ، وينتج من التلذذ بتلك المتع ارتياح لها وتطاول على كل قيد يقف دونها ، بل واقتناع صادق بوجوب الاستفادة منها ؛ فإذا سخرياتٌ لاذعة من تلك القيود التي يرا الناس لها

قدسية ، وإذا دعوات جادة تتلبس أحياناً لباس الفلسفة تنادي بالعيش الذي يجمّل للانسان الحياة ومادياتها .

وهاذا التيار الذي تجد مثله في كل مجتمع اكتملت فيه هاذه الشروط ، قد تجده بنسب متفاوتة بين مجتمع ومجتمع ، كما قد تجده بنسب متفاوتة في المجتمع الواحد بين زمان وزمان ، إلا أنه موجود على كل حال ، حتى لو تبطن أحياناً خفايا النفوس ، خوفاً من موانع اجتماعية لا تمكّن أصحابه من إظهاره .

إذاً هو ليس وقفاً على شعب دون شعب ، ولا على بلاد دون بلاد ، فالانسان هو الانسان في كل صقع ومصر ، والنزعات الانسانية بضعفها وقوتها متماثلة عند بني البشر ، فحركة متجددة في الزي أو الفلسفة أو المعيشة أو الفن في بلد من البلدان ، تستهوي أناساً كثيرين في بلدان أخرا ، وكما تجد في بلدها مستهجنين إلى جانب المعجبين ، تجد في بلدان الأغراب الذين استهوتهم بالذات ، آخرين يستنكرونها ويستهجنونها أيضاً .

وعليه فالتيار الانفلاتي الذي أعطيَ في الاسلام اسم « الزندقة » ، ليس انعكاساً قومياً أو دينياً ، بقدر ما هو نتيجة تطور مدني أو أو اقتصادي ، أو حرية فكرية أدّتا إليها فراغ بالٍ من حروبَ ، واستقرار سياسي في مجتمع ، وانتعاش عام لاقتصاد . هو نزعة طَبْعية واستعداد غرزي في تركيب البشر كبشر ، ليس خاصاً بالفرس ، ولا هو غريب عن العرب . قد يكون الفرسُ في دولة عربية الطابع أكثر استعداداً من العرب لاعتناق المبادىء المستخفة بالتراث ، ما دام هاذا

التراث مرتبطاً بالعرب أو يحمل طابعهم ، لأن الروابط التي تشترك مع إغراءات المتع المادية في تجاذب الانسان، هي أقل تأثيراً على الفارسي الذي لا يرا علاقة له بقسم منها،ولاكن هاذا لا يعني أن الحياة الرخصة إنما تستهوي عنصراً دون عنصر ، أو أن شعباً من الشعوب يعلو عن التأثر بإغرائها والاستجابة له ، بل ان الانسان كبشر ، ليضعف دائماً أمام دعوتها ، مهما يكن لون هاذا الانسان ، أو عنصريته، أو جنسه، أو دينه ؛ وإنك لواجد بين العرب كما تجد بين الفرس،وربما أحياناً أكثر مما تجد بين الفرس ، من يستهينون بالتراث ، ويسخرون من التقاليد ، ويستهزئون بمفاهيم الناس ، كما تجد عند هاؤلاء وأولائك جميعاً ، من يتمسكون بذالك التراث وتلك التقاليد وهاذه المفاهيم . أنا شخصياً لا أجد سخرية من تقاليد العرب الشعرية في الوقوف على الاطلال،أوجع من هاذا القول البسيط الكلمات لأبي نواس العربي :

قلْ لمن يبكي على طَلَلٍ دَرَسْ

واقفاً ، ما ضرّ لو كان جَلَسْ ؟

هل قال أبو نواس هاذا البيت كعربي يرمي الى تطوير المفاهيم عند قوم أبيه ، أو قالها كشاعر متعاطف مع الفرس تعصباً لقوم أمه الاهوازية ؟ عندي أن أبا نواس لم يقل هاذا البيت والعشرات من أمثاله من الأبيات والمعاني الساخرة ، لا كعربي ولا كفارسي ، بل قالها أولاً كإنسان مستجيب لنداءات غريزته ، قالها كشاعر ماجن ، كخليع إباحي ، وكسادر مستهتر ، يبيع قوميات الدنيا كلها وعنصرياتها وأديانها وتقاليدها برشفة من كأس ، أو بساعة من طرب ، أو بلحظة

من متعة جسد ، سواء كانت هـاذه القوميات والعنصريات والأديان والتقاليد ، ترتبط بقوم أبيه ، أو بقوم أمه ، أو بسواهم من الأقوام . ومثل أبي نواس العربي ، كان ابان الفارسي ، وكان والبة ، ويحيا ، ومطيع ، وحماد ، وأضرابهم .

هاذه هي الزندقة الاباحية التي حمّلها دارسو الشعوبية فوق مـا تحتمل ، ورأو في أقوال أصحابها وأشعارهم وسخرياتهم أهدافاً سياسية وأهواء عصبية ومرامي قومية عنصرية ، بل وكذالك تآمراً دينياً ، وهي إنما خاصتها الكبرا في أنهـا تطلّق كل سياسة ، وتتجاهل كل ارتباط عصبي ، وتستخف بكل دين !

أما الفعاليات السياسية التي أعطيت – زوراً – اسم الزندقة ، والتي من أجلها وبسببها وقعت في الاسلام أحـداث مفجعة ومشينة ، مِن قتلٍ صبراً ، وسجنٍ بلا قوت ، وطبخ في تنانير ، وتقطيعِ أوصال حية ، وصلب وتنكيل واضطهاد ، فلم يكن للزندقة منها إلا الاسم ، وهي إنما كانت خصومات شخصية أو مذهبية أو عائلية أو عَرْشية ، جُعل الدين ستاراً لتصفيتها ، والزندقة ذريعة للاطاحة بأصحابهـا . أبو نواس ، مثلاً ، يسفّه سنواتٍ في أشعاره تقاليد عربية ، من مثلِ « واقفاً ، ما ضرّ لو كان جلس » ، ويجاهر ُعمْراً بمعاصٍ يعلن معرفته تحريم الاسلام لها وتمسكه مع ذالك بها

فإن قالو : حرامٌ ؛ ُقلْ : حرامٌ .

ولاكنْ اللذائـذَ في الحرام

بل ويشكك حتى ليبدو أنه يكذّب بمعتقدات غيبية يرا المسلمون في تكذيبها كفراً، ويعلن انه «لا قدَرٌ صح عنده ولا جبر»، ويرا صراحة أن تعجّلَه من طيب هاذه الدنيا

أحرا وأحزمُ من تنظُّرِ آجلِ

علمي به رجم من الأخبــار

ومع ذالك فلا يُقتل بزندقة، بل ويظل نديماً للخلفاء ومقرباً إلى الحكام؛ لماذا؟ لأن أقواله لا تشكل خطراً سياسياً على كيان الدولة أو حق البيت الحاكم؛ أما ابن المقفع فإنه يتصرف في سلوكه مع الخلقِ عيالِ الله كما يجدر أن يتصرف الانسان الخلوق الأمثـل، ويسير في حياته الشخصية العامة سيرة المسلم الملتزم، ويجسم في آدابه مكارمَ الخلاقية إنما إلى مثلها دعا الاسلام، ومع ذالك حين يُكتشَف انه هو الذي كتب عهد الامان لعبدالله بن علي على ابن أخيه الخليفة المنصور [١]، يُتذكَّر فجأة انه زنديق، وان الانتصار للاسلام وحفظ بيضة العربية

---

١ — قصة ثورة عبدالله بن علي، على الخليفة أبي جعفر المنصور ابن أخيه، تجدها في كل المصادر التاريخية التي دونت سيرة المنصور، كما تجدها في المصادر الأدبية التي درست ابن المقفع. وقد كان من نتائج فشل عبدالله بن علي في ثورته أن لجا إلى أخيه سليمان بن علي الذي كان والياً على البصرة من قبل المنصور؛ فتشفع سليمان لأخيه عند المنصور، فوافق هاذا على العفو عن عمه. ولاكن ابن علي خاف أن ينكث المنصور بعهده ويغدر بعمه، فعهد إلى ابن المقفع أن يُعد على الخليفة عهداً لا يحتمل أي تأويل ينفذ المنصور منه إلى ذريعة تمكّنه من العم، ففعل ابن المقفع وتشدد في عهده، بما أثار حفيظة المنصور، ودفعه — على الأرجح — لأن يحمل ابن المقفع بدفع حياته ثمناً لذالك.

وحماية الاخلاق الحميدة توجب إخفات صوت هاذا « الزنديق الشعوبي اللعين » ، فيوحا الى من يجب أن يوحا اليه بوجوب قتله ، ويُقتل .

ومثل هاذه الحالة عشرات أو مئات ؛ ففي حين ترا الزنادقة الساخرين المشككين ، بل حق الالحاديين ، يمرحون ويعيشون ، ترا آخرين ، عرباً وأعاجم ، يُقتلون بالزندقة أو يُضطهدون بها . وقد أشرنا إلى أننا لن ندخل في تفاصيل هاذه الحالات لأننا لسنا بصدد دراسة تفصيلية داخلية لها ، لذا سنجتازها مكتفين بالاشارة اليها ، وبالالماح الى أن هاذا النوع من الزندقة الذي خلط المؤرخون أحياناً بينه وبين الشعوبية العنصرية ، ليس من الزندقة المستهترة الالحادية ولا الزندقة الحقيقية ، أي المانوية ، في شيء ، وإنما هو عمل سياسي بحت ، وصراع شخصي أو عائلي أو مذهبي على السلطة ، لا أكثر ولا أقل .

وأما الزندقة الحقيقية ، الزندقة التي أُخذ اسمها خطأً أو تضليلا للحركتين الاخريين، فهل كان لها دور في تهمة الشعوبية كحركة عنصرية لمحاربة العرب ، أو كحركة سياسية تسعا إلى إرجاع مجد الأكاسرة ، أو كحركة دينية تعمل على تحطيم الاسلام ؟؟

أما على الصعيدين العنصري والسياسي — في رأينا — فلا ؛

وأما على الصعيد الديني فنعم .

ما هي الزندقة ؟ ألامَ تدعو ؟

هي ديانةٌ أولاً وآخراً ، أي لا نزعة عنصرية ولا حركة سياسية .

انها تدعو ، كما النصرانية والزرادشتية والاسلام وأمثالها تدعو ، الى مبادىء دينية ومعتقدات إيمانية ، بصرف النظر عن قومية المؤمن أو جنسه أو لونه . مفتاح الصداقات والعداوات عندها ، إن تكن لها صداقات وعداوات ، هو الدين ، ومنطلق فعاليتها ومدار نشاطاتها الارتباطُ المعتقدي الإيماني، لا الارتباط العنصري ولا التحالف السياسي. المانوي – الذي كان يطلق عليه أيضاً : الزنديق – لم يكن يرا ، ولم يكن يحب أن يرا دينه خاصاً بشعب من الشعوب ، أو وقفاً على بلاد دون بلاد . صحيح ان اتباع المانوية قبل الاسلام كانو بصورة عامة من غير العرب، وبصورة أدق من شعوب الامبراطورية الساسانية من فرس وغير فرس ، وذالك بسبب انها ظهرت في بلاد فارس ولم تصل دعوتها قبل الاسلام الى العرب ، ولاكن هاذا لا يعني أن المانويين لم يكونو يتمنون أن يرو دينهم يعم العرب والعجم جميعاً، وان ينتشر في كل بقعة من بقاع الأرض ، أو يعني انهم كانو يفضلون أن يكون اتباعهم من عنصرية معينة أو من بلاد خاصة . لذا لم يكن يهم المانوية في قليل أو كثير ، أن يعلو عرب أو عجم ، أو أن تنخفض للخلافة دولة أو للأكاسرة ، ما دامت ديانتهم ليست بقومية ولا بذات دولة خاصة ، ولاكن الذي كان يهمهم ، أو المفروض انه كان يهمهم ، ان تقوا الديانة المانوية وتعم حتى تُنحّي ما عداها ، وان تضعف الديانات الأخرا من إسلام وزرادشتية ونصرانية ويهودية وسواها .

والظاهر ان المانوية قامت في الاسلام بنشاط فعال في الدعوة لها منذ أواخر العصر الأموي وبخاصة في أواسط العصر العباسي الأول ، ولعل هاذا النشاط الذي لم تعرف مثله في مجتمع الاسلام ديانة أخرا

في تلك الحقبة ، هو الذي جعل هاذا اللفظ كثيراً حول الزندقة ، وهو الذي مكـّن من استغلال اسمها لتصفية خصومات شخصية والاطاحة بأعداء سياسيين . وطبيعي أن ظهور دعوة لدين آخر في دار الاسلام، يعني انها تتعرض ، من قريب أو بعيد ، للاسلام ، دين الدولة الرسمي ودين الكثرة الغالبة للأمة ؛ لذا حوربت الزندقة ، المانوية ، بشدة وجدّ ، وبخاصة في عهدي الخليفتين المهدي وولده الهادي ، أي في أواسط القرن الثاني للهجرة ، لدرجة ان المهدي أنشأ منصباً خاصاً لمحاربتهم ، أطلق على متوليه لقب « صاحب الزنادقة » .

ولاكن :

إذا كانت هاذه الدعوة تتعرض في معرض فعاليتها للاسلام كدين ، فهل يمكن القول انها كانت موجهة ضد العرب كعنصر وقومية ؟

لا . لأنها كانت تتوجه في دعائها للعرب وللعجم جميعاً ، من فرس وغير فرس ، ومسائلُها التي تطرحها في أسّ دينها — من مثل الثنوية، واصل الوجود ، وامتزاج النور والظلمة ، والامتناع عن أكل اللحوم ، واذلال الجسد ، وصعود الأرواح إلى السماء ، وأشباهها [1] — مسائل غيبية أو سلوكية ، لا علاقة لها بعصبية خاصة ، ولا تحمل طابعاً قومياً ينتصر ويعمل لعنصرية معينة .

فإذا كانت المانوية تتعرض للاسلام كدين ، فهل يعني هاذا ان الفرس

---

١ ـ راجع تفاصيل عقائد المانوية في مقال مشبع المرحوم العلامة حسن تقي زاده ، نشرته من ترجمتنا مجلة « الدراسات الأدبية » بعنوان « ماني ودينه » ، في العدد المشترك ٢ و ٣ و ٤ من السنة ٤ .

كانو يعملون لاعادة عرش الاكاسرة واحياء تراث بني ساسان ؟

للاجابة عن السؤال ، بل قبل الاجابة عن السؤال ، دعنا نرا : هل كان الزنادقة يمثلون الفرس ؟

هناك حقيقتان كبريان يتجاهلهما أو يغفل عنهما عادة مؤرخو الشعوبية الذين تحدثو عن الزندقة ، ورأو في الدعوة لها محاولة من الفرس لاحياء دينهم القديم ، وسعياً منهم لارجاع مجد الاكاسرة وتجديد تراثهم :

أولاهما : ان ديانة الغالبية الساحقة من الفرس التي انقلبو عنها إلى الاسلام ، لم تكن المانوية ، أي الزندقة ، بل الزرادشتية التي تختلف كثيراً عن المانوية وتستنكرها بل وتحاربها بلا هوادة . ولعل الزرادشتيين الذين كانو يعيشون في كنف الخلافة الاسلامية ان لا يقلو رضاً – ان لم يزيدو – عن المسلمين بمحاربة الزندقة الدينية والبطش بأتباعها .

إذاً فالمانوية لا يمثلون الفرس ، وعملهم على احياء دينهم وهم قلة ، لا يعني ان الفرس الذين كانو بعامتهم يخاصمونهم ، كانو يأتمرون بالاسلام وبدولته .

الحقيقة الثانية : ان الاكاسرة الذين ظن ويظن دارسو الشعوبية والزندقة ، ان المانوية كانو يعملون لاعادة امجادهم ، كانو هم ألد أعداء المانوية . هم الذين قتلو ماني ، وهم الذين نكلو باتباعه ، وتتبعو أنصاره ، وحاربو بشدة دينه ، لانهم كانو يرون أنفسهم حماة

الزرادشتية ودعاتها [١] ؛ فأي مصلحة للزندقة بتجديد مجد الاكاسرة واعادة عروشهم وعهودهم ؟ بل ان المانوية يجب ان تكون أكثر تمسكاً بالعهد الاسلامي في أوضاعه التي تحركت لها فيها رؤوس ، منها بعهود بني ساسان ، لانها قد عرفت من الحرية والتحرك في الاسلام ما لم تعرفه قبله ، ولانها لقيت في الأوضاع الاجتماعية التي شاعت في أواخر العهد الأموي وأوائل العصر العباسي ، متنفساً ومنطلقاً وحياة ما لقيت مثلها في عهد الأكاسرة الغابر .

. . .

إذاً هاذه هي الزندقة التي يقف عندها طويلاً دارسو الشعوبية ويرون فيها تآمراً خطراً على الاسلام ، وعملاً على تحطيم العربية ،وسعياً لارجاع أمجاد الأكاسرة :

١ – نزعة استهتارية اباحية أو إلحادية ، نتجت من انصباب انهار الخراج على العواصم والحواضر ، ومن انصراف الدولة عن حرب في خارج إلى عمران وتمدن في داخل ، يعتنقها أو يمارسها أفراد لا يشكلون خطراً مهما كثرو ، لانهم لا تجمعهم قيادة أو إمامة أو مركزية .

٢ – أو صراع كتابي خطابي غرق فيه بعض العرب وبعض الفرس

١ – راجع سيرة ماني ومقتله وتاريخه وديانته بتفصيل في مقال «تقي زاده» ، الدراسات الأدبية ، س ٤ ع ٢ و ٣ و ٤ .

لاهين عن الاسلام الذين يتفقون على التمسك به ، وغافلين عن انهم إنما يدمرون حضارتهم المشتركة بأيديهم إذ ينهشون بعضهم لحوم بعض ، وتسيّرهم عصبية حقود لم يستفد منها إلا خصم للفريقين جميعاً .

٣ — أو ديانة ضعيفة تتحرك بوجل ، وعدد أفرادها من القلة بحيث يقام الرصد لاكتشافهم والبحث عنهم [١] ، ولاكن الاخبار تضخم دورهم – على تفاهته – وتعظمه حتى ليصوَّر وكأنه يكاد يدك أركان الخلافة ويطيح بحضارة الاسلام كله .

ومع ذالك ، هب ان هاذه « الزندقات » كلها شيء متعاون متكامل متآلف ، وان دعاتها ومعتنقيها ، على ما بينهم من اختلاف في التفكير والاغراض والمستويات والنوعية ، متفقون على الائتمار بالاسلام والتآمر على العربية ، والعمل على تحطيم الخلافة توصلاً إلى ارجاع عهد الاكاسرة ودولة الساسانية ، فماذا يمثل هاؤلاء ؟ ماذا يمثلون من قيمة عددية ، وماذا يمثلون من قيمة معنوية ؟

أما من حيث العدد فقد كانو بمجموعهم ، كما أشرنا ، من القلة بحيث لا يجدر أن يوازَنو بمجموع الامة ، لا بمجموع المسلمين كلهم ،بل ولا حتى بمجموع الفرس وحدهم .

وأما من حيث القيمة المعنوية ، فقصارا ما يمكننا أن نقول فيهم انهم كانو يمثّلون تياراً – وهو مهم – من تيارات هاذا الوجود

---

١ – ضحا الاسلام ، ج ١ ص ١٤٠ .

الحضاري الذي كان رابطُه الاسلام ، ووجهه وطابعه لغة القرآن ، العربيـة .

ولاكن ، هل كان هاذا التيار ، هو التيار الوحيد الذي ظهر في الاسلام ، حتى نحصر القيم كلها – سلبية أو ايجابية – فيه وحده ، ونحكم من خلاله على معتقدات الأعاجم ، وعلى غاياتهم وفعالياتهم ؟؟

لقد ظهر في الاسلام ، في ميادين الفكر وفي ميادين العاطفة ، في الآداب ، وفي الحيـاة المدنية ، تيارات وفعاليات وآثار كثيرة ، كالفلسفة ، والتصوف ، والفقه ، والالحاد ، والزهـد ، والادارة ، وعلوم اللغة ، والفنون ، الخ الخ ، فلماذا حين يدرس المؤرخون الشعوبية ، يعرضون للدور الذي يُتهم به الأعاجم في ميدان الزندقة وحده ، ولا يعرضون لادوارهم في الميادين الاخرا ، حتى تكون الدراسة أكثر انصافاً على الأقل ؟ لقد ظهر من الأعاجم اعلام كان للواحد منهم أحياناً من الدور المعنوي ، ومن القيمة في الاسلام ، بـل ومن التأثير العملي في الحياة ، أضعاف ما كان للزندقة من دور وأثر . كان واحدهم أحياناً يمثل بمفرده تياراً كاملاً يعدل الزندقة ويزيـد . والغريب ان الكثيرين ممن درسو الشعوبية ويدرسونها ، لا يذكرون أو يتذكرون أن هاؤلاء هم من العنصرية نفسها التي ظهرت منها ديانة الزندقة ، المتهمة بمحاربة العربية ومحاولة تخريب الاسلام ، من أجـل ارجاع امجاد الفرس وأكاسرتهم .

وإذا كان الانصاف يقتضينا أن نذكر ، إلى جانب الاعلام الذين ذكرنا في ميدان الزندقة من العنصر الأعجمي ، اعلامَ التيارات الاخرا من العنصرية نفسها ، فانّ تحَرّجَنا – كما ألمحنا في أوائل البحث –

من أن نكون منجرفين بدورنا في تيار الانتصار والتفاخر والطعن الذي جرف العرب والفرس ، في ماضٍ وحاضر ، يمنعنا من ولوج هاذا الباب الذي لم ينتج منه إلا كيد وتطاحن وشق صفوف ، ثم نفور وكره وحقد بين الاخوة الذين أخلصو للدين الواحد ، وبين الشعبين اللذين أعطا تعاونهما اينع الثمار لحضارتهما المشتركة . وإذا كان الالتزام بالقواعد العلمية المفروضة لدراسة أدبية أو تاريخية يوجب أن نـدع الاعتبارات العاطفية جانباً ، ويقتضينا أن نقيم هاذه المقارنة ، فاننا نكتفي - لنظهر جسامة الدور الحضاري الذي كان للاعاجم في خدمة الاسلام واللغة العربية - بالاشارةِ ، اشارةً فقط ، إلى عدد منهم ، كابن سينا ، والغزالي ، وابي حنيفة ، وأحمد بن حنبل ، وسيبويه ، والطبري ، والثعالبي ، وابن قتيبة ، والصاحب بن عباد ، وأبي الفرج الاصفهاني ، ونظام الملك [١] ، ومحمود الغزنوي [٢] ، وصلاح الدين الأيوبي ، والرازيَّينِ (الطبيب والحكيم) ، واخوان الصفاء ، وجلال الدين المولوي المعروف بجلال الدين الرومي ، وفريد الدين العطار ، ونصير الدين الطوسي ، وآل نوبخت ، وأمثالهم .

اننا لا نريد أن ننظر إلى هاؤلاء كمجرد أفراد ساهمو في موضوعات آمنو بها واعتنقوها . انهم في نظرنا تجسيم لروح الأمة وعنوان

---

١ - نظام الملك هو الوزير السلجوقي المدبر الذي أنشأ سبع مدارس كبرا لتدريس الفقه والمعارف الاسلامية في حواضر اسلامية كثيرة كبغداد والبصرة واصفهان ونيسابور وهرات وبلخ وفي أقصا بلاد الروم . وقد عرفت هاذه المدارس في التاريخ باسم المدارس النظامية ، نسبة لمؤسسها نظام الملك .

٢ - هو السلطان محمود الغزنوي الذي فتح الهند ونُقل الاسلام إلى شبه القارة الهندية على يده .

لشخصيتها . انهم يمثلون نفسيتها ومفاهيمها الايمانية واتجاهها الفلسفي ، أي التيار الفكري والسياسي العام الذي كانت تعيشه وتؤمن به ، وانهم ما كانو لينجحو ويبرزو ويلقو الاتباع والمعجبين والتأييد والشهرة ، في الأوضاع الاجتماعية التي عايشوها ، بل وتلك التي خلدت أسماءهم في العصور التي تلتهم كذالك ، لو لم يكونو يمثلون تفكيرها العام وخواطرها وآمالها وأمانيها وأحاسيسها ونزعاتها الايمانية . الذين كانوا يقتلون أو يضطهدون في مجتمع من المجتمعات ، وبخاصة من كانو في المجتمعات الاسلامية السالفة ، لماذا كانو ينتهون إلى تلك المصائر ؟ هل إلا لانهم لم يكونو يمثلون مجتمعاتهم ؟ لم يكونو يمثلونها ، إما لانهم كانو أعلا مستوا منها ، كالفلاسفة وبعض الافذاذ الذين سبقو أزمنتهم ، فلم تكن تلك المجتمعات تدرك مستوياتهم ، لذا لم تحتمل عبقرياتهم ، وإما لانهم كانو يخالفون تلك المجتمعات في أسس معتقداتها وفي نفسيتها ومسير تفكيرها السياسي والروحي العام ، كالزنادقة والحركات الالحادية والنحل المشتطة ، لذا فشلو ولم تنجح دعواتهم وحركاتهم .

ثم دعنا نتساءل ، من ناحية ثانية : هل انتج هاؤلاء الأفذاذ الذين عددنا بعضاً منهم ، ما انتجوه ، كفرس ام كعرب ؟ في رأينا أنهم ما كانو لا هاذا ولا ذاك ، بل انهم كانو يتصرفون كمسلمين فقط ، كمسلمين أولاً وآخراً ، تماماً كما تصرف أبو ذر ، وابن عباس ، وعمر بن عبد العزيز ، والشافعي ، والكندي ، وسواهم من العرب الذين ترفعو عن عصبية ضيقة ، وذابو في رسالة سمت عن حدود الجنس واللون والعنصر .

فالشعب الذي ظهرت منه كتب « إحياء علوم الدين » وصحيح البخاري ورسائل اخوان الصفا ونجاوا جلال الدين الرومي في واجب الوجود وفي يتيم بطحاء مكة ، وأمثالها من عظيم الاسفار وأبكار الأفكار وعيون الآداب ، لا يمكن أن يُشك في اخلاصه للاسلام ؛ والبلاد التي انجبت للغة العربية خدَمَةً ومتخصصين من أمثال الكسائي والفراء وأبي علي الفارسي ، وتقبلت وشجعت كتاباتهم ، لا يمكن أن يُتهم أبناؤها بانهم كانو يأتمرون بالعربية ويحاربونها ويعملون على تقويضها من أجل ارجاع أمجاد قومية تناوئها .

بل لِنذكرِ الحواضر العلمية البعيدة آلاف الأميال عن حدود أقرب أرض عربية لها ، كم قدّمت للاسلام ، وكم رعت العربية ، لغةَ كتابه ، وعززتها وأرست قواعدها وأعلت من لغوييها وشعرائها وكتّابها والمصنفين فيها : اصفهان التي شجعت ابن العميد والصاحب بن عباد وابن مسكويه والكثير من أمثالهم ، ونيسابور التي حضنت الثعالبي وابا الحسن العامري وبديع الزمان الذي هاجر اليها من همذان حتى يكمل فيها ثقافته العربية والاسلامية ، وطوس ، وهرات ، وغزنة ، وسمرقند ، وبخارا ، وأمثالها ، التي خرّجت لغويين كانو أركاناً في خدمة اللغة العربية ، رغم ان بعضاً منهم لم تطأ قدم له أرضاً عربية ، أو علماء رضعو لبان المعرفة في احضانها ، واغتذو لب الحكمة من رحباتها السماح .

والمساجد الجوامع التي لا تزال منائرها في ديار الاعاجم منذ القرون السحيقة تشهد لله بالوحدانية ولنبي الاسلام بالرسالة ، وحلقاتها التي

قلّبت الفكر الاسلامي عبر الاحقاب وأغنته وعمقته ، والمدارس التي كانت تقدم لطلابها مع العلم مسكناً وطعاماً، والخانقاهات [1] والزوايا التي عمت اقطار آسيا المركزية ، جنوبيّها وقلبها وشماليها، ترق فيها نفوس المريدين شوقاً إلى الوصول إلى الأحد ، وتعلو وتعلو وَجْداً برسالة العربي وسيدها ، وقوافل الحجيج إلى مكة من الارباض البعيدة ، ، عبر الاخطار ومشاق الاسفار ، يواكبها الآتون رجالاً وعلى كل ضامر ، ليطّوّفو بالبيت العتيق ويجأرو بين يدي صاحبه : لَبّيك لبّيك ، والاشعار العاطفية الحرّا تغزلاً بالاسلام أو لهفاً عليه، في قصائد شعراء الفارسية الكبار من أمثال ناصر خسرو والعطار والسنائي وجلال الدين وحافظ شيراز وزميله سعدي الذي يقول مثلاً من قصيدة طويلة في رثاء عاصمة الخلافة الاسلامية بعد سقوطها في أيدي المغول :

نسيمُ صَبا بغداد بعد خرابها تمنيتُ لو كانت تمر على قبري [2]

وافواج المجاهدين أمام حملات الغزاة دفاعاً عن ديار الخلافة أو ثغورها ، بل الجيوش التي جُيّشت ، والكتائب التي عُبئت، والحملات التي جُرّدت ، والملايين التي هُدرت ، وأمثالها من فداءات وتضحيات

---

١ – خانقاه : مجمع الصوفية والدراويش ، وهي معربة، فارسيتها « خانگاه » المخففة من « خانه گاه » ، ومعناها : مركز البيت ، او البيت المركزي – راجع : فرهنگ عميد .

٢ – نسيم كانت قديماً مؤنثة . يقول فيها دوزي : Etait anciennement féminin راجع : Supplément au dictionnaire Arabe

وفعاليات من أجل نشر الاسلام وتوسيع رقعته ، كلها تُنسا وتُسقَط من حساب ، أو يُستهان بها ويُشَكك أو يُشكك بإيمان شعوبها أو اخلاصهم ، لان زنديقاً منحدراً من عنصرية تلك الشعوب جدّف على الرسالة الاسلامية وهاجم العرب ، أو لأن قلة من المتعصبين المحدودين — ومثلهم تجد في كل ملة وجماعة ، ومثلهم تجد بين العرب كذالك — كانت عصبيتهم القومية أقوا في نفوسهم من اسلامهم؟؟ إذاً فكل تلاميذ السيد المسيح كانو خوَنة لان يهوذا الخائن كان له تلميذاً ؟! إذاً فكل مسلمي العهد الأول الذين عاصرو الرسول وعايشوه منافقون ، لأن بعضاً منهم كانو منافقين ؟!

صدق هاذه الملايين في اسلامها ، واخلاصها لدينها الذي ما أحلّت في حياتهـــا غيره طوالَ طوالٍ من قرون ، حقيقةٌ واضحة تبهت أمامها هاذه الانحرافات الصغيرة ، أما الظاهرة التي أشرنا إليها قبلاً ، وهي تجاهل هاذه الحقيقة الكبرى من قِبل معظم الكُتّاب ومدرسي الأدب حين يتعرضون لموضوع الشعوبية بصورة مستقلة ، واستغراقهم في جزئيات صغيرة لا أهمية لها أمام المعاني الكبرا المعاكسة لهـــا ، بل تحريهم وتتبعهم لأخبـــار وتفاصيل كأنهم يفتشون عن أمثالها ويصطادونها اصطياداً ، فهي الجانب الأكبر في مأساة الاسلام ، ديناً وحضارةً ومجتمعاً ودولة ، بل مأساة كل دين وكل حضارة وكل مجتمع ... مأساة الاسلام حين يغرق أبناؤه في صراع بين سنة وشيعة ، بين موالٍ وعرب ، بين انصارٍ لخلق القرآن وأنصارٍ لقدمه ، بـــين تصوف وتفلسف ، لدرجة ان الواحد منهم تعمر نفسه بالنفور بـــل

بالحقد والكره لابن دينه المختلف معه في الاجتهاد، اكثر بكثير جداً من نفوره من غريب ليس من هاذا الدين ، متناسياً أنهما جميعاً ينهلان من ينبوع واحد ويعودان لمنطلق واحد ويجهدان اخلاصاً لمبدأ واحد... مأساة المسيحية بين نساطرة ويعاقبة أو ـ في مرحلة تالية ـ بين كنيسة شرقية وكنيسة غربية ، وبين كثلكة وبروتستانتية ، الخ . لدرجة ان الواحد منهم ، من شدة غيظ أو فرط كيد، يرا نفسه أبعَد عن ابن دينه الذي يختلف معه في الفرع ، من الغريب الذي يختلف معه في الأصل ... مأساة المجتمعات والدول التي عرفت تآمر الاسر المتصارعة على الحكم ، والتي وصل الكيد ببعضها ، أو يصل ، لتفضيل الأجنبي على مواطنه الذي ينافسه، رغما ان هاذا المناقس هو أخوه، أو ابن عمه، أو ما قاربَ .

والشعوبية إنما هي تجسيم هاذه الظاهرة في الاسلام . أمتان عظيمتان ، بل أمم تذوب في وحدة ايمانية وفكرية واجتماعية ، وتتعاون ، وتعطي ، وتخدم الانسان وتاريخ البشرية والفكر الحضاري الرفيع، ثم على الجوانب من الأمتين، أو من الركنين اللذين قامت عليهما حضارة مشتركة لتلك الامم، إثارات صغيرة، أو نعرات حاقدة، عنصرية ، ما أعجب ما تلقا ُدعاءَاتها وإغواءاتها من استهواء واهتمام واستجابة ، حتى انها لتستحوذ تماماً على عديد من النفوس ، وتمد غشاوات على العيون، وتُعمي عن كبريات الحقائق !

غريب كيف يولي كثير من دارسي الشعوبية أهمية بارزة لقومية القلة التي تكتب ضد عنصريتهم، ولا يولون هاذه الأهمية نفسها، لقومية

الكثرة التي تخالفها من العنصرية ذاتها. عندي أن مَثَل هاؤلاء الكتاب والدارسين، كمثل مَن يشكك في إسلام رجل قـام يتهيأ للصلاة، وتشكيكه في إسلام الرجل متأت من انه توضأ بطريقة لا تماثل طريقته التي يراها هو أصلح للوضوء (وقد كنتُ شخصياً شاهداً لحالة مماثلة)؛ فهاذا الرجل الذي ضاق نظره حتى انحصر في رؤية الاختلاف الطفيف في الطريقة، عَميَ عن المبدأ العام كله، مبدأ أن هاذا الرجل إنما قام للصلاة بسبب إيمانه، وانه إنما يتجشم جهداً، أو يحرم ذاته راحـة، أو يؤخر عن نفسه متعة، أو انه يذر بيعاً، ليسعا إلى ذكر الله، وليعمل بأوامر هاذا الدين الذي يُلزمه بصلاة ووضوء، فهل مثل هاذا النوع من الأحكام على الأعمال صائب أو عادل ؟ أيمثل حقيقةَ مواقفِ أصحابها ؟؟

تُرا، هاذا الدارس المحنق من كتّاب العربية، الذي يتوقف عند مثل هاذه الصغائر، ويوليها أهمية ويجسّمها، متجاهلاً أو غيرَ آبهٍ للكبريات التي تصرخ بالحقائق المعاكسة، هل هو أقل إضراراً بالاسلام وبمجتمع المسلمين، أو بتراث العرب، من الاعجمي العنصري المتعصب الذي يحمل على العرب وعلى الاسلام ؟! أليس انهما متماثلان في العمل، وانهما ينتهيان إلى المنتهى نفسه من تقطيع الوشائج، وتمزيق الروابط والصلات، وإثارة النعرات، والتذكير بعوامل الخلاف التي تباعد بين الاخوة الأقربين، أو الجيرة المتعاطفين، من أبناء الملة الواحدة ؟!

ذالك النَفَس العنصري المتعصب الذي يحـد من انطلاق الفكر، ويقلّص مجال التعاطف الانساني بين الشعوب، والذي كان السوس الذي نخر شجرة الاسلام وحضارة الشرق، تساوا العرب والعجم في إيقاده

والمساهمة فيه ، في قديم وفي حديث ، فلم يكن هاؤلاء فيه خيراً من ألائك ، ولا ألائك أفضل من هاؤلاء . بل نحن نذهب إلى أن الكتابات العنصرية الشعوبية القديمة ، على كثرة ما كتب حولها وما نقل من متونها والردود عليها ،كانت أقل تأثيراً في مسير الأمة وإنتاجها ككل ، وأقل إضراراً بوشائج الجوار والتاريخ والدين والمصلحة التي ربطت وتربط بين العرب وأعاجم الشرق ، من الكتابات القومية العنصرية التي ظهرت في القرون المتأخرة ، وبخاصة في العهود الحديثة ، والدليل أن العلماء استمرو في الظهور وفي العطاء وخدمة الاسلام والعربية في قديم ، آونة اضطرام حركة الشعوبية وطوال قرون تلتها ، أي أن الكتابات تلك ، لم تستطع أن تفرض لونها التعصبي الحاقد على مجمل الأمة وان تطبعها بطابعها العام ، بينما نرا بوضوح ، أن الكتابات القومية العنصرية في العهود الحديثة ، سواء منها الكتابات الهادفة الحاذقة ، أو تلك الانفعالية الضالة المضلّلة ، تساعدها عواملُ أخرا عدة ، أدت عند العرب وفي بلاد الأعاجم ، إلى توليد أجيال نشأت على العصبية العنصرية ، وربيت وفي اللاوعي من نفوسها اقتناع عميق ، تخمّر عبر السنوات الطوال ، بأن الفريق الآخر لا يضمر لها غير سوء ، ولا يريد لها أي خير !! بل ان النفور وسوء الظن عند الفريقين بلغا من المقت والشدة شاطئاً غدت تفسر عليه دعوات التعاطف بين الشعوب التي كوّنت حضارة هاذا الشرق الاثيلة — رغم انه لا يزال بين الواحدة والواحدة منها جوار ، وصلات تاريخية ، وروابط عاطفية ، ومصالح مشتركة — بأنها دعوات ضارة بمصلحة كلٍ من القوميتين وشعوبها ! هاذا إذا لم تكن المصيبة أكبر بتفسير أسوأ !!

أفليس هاذا الذي كان يريد ، ولا شيء غيره كان يريد ، مفتعلو فتنة الشعوبية في الاسلام ؟

وأليس هاذا الذي يريد ، ولا شيء غيره يريد ، من لا يزالون يريدون أن تبقا شعوب هاذه الحضارة متباعدة متناحرة ، فلا يعرف العربُ لهم توادّاً أو صداقات بين الأعاجم ، ولا يعرف الأعاجم قُرْبًا لهم أو تعاطفاً بين العرب ، أو بين بعضهم والبعض ؟!!

إن هاذه الأجيال التي نشأت في العهود المتأخرة على العصبية العنيفة عند الطرفين ، وربيت ، بسبب تلك الكتابات الهادفة أو الانفعالية ، وكل منها سيىء الظن بالطرف الآخر ، كان لها كتابها ودارسوها الذين يعكسون تفكيرها وأحاسيسها ، والذين ينطلقون في دراساتهم وأبحاثهم ومقالاتهم من المعطيات التي خلّفتها قلةٌ قلنا إنها غرقت في صراع جانبي لا يمثل وجدان الأمة وروحها العامة ، فهل يكفينا كي نغفر لهاؤلاء الكتاب والدارسين هاذا النوعَ من الكتابات – وهم الذين يوجهون تفكير شعوبهم ويدفعونها نحو مجارٍ تاريخية مصيرية – انهم نشأو على كتابات مضلّلة ، وانهم حسنو النيــة لا يريدون لأمتهم سوا الخير وحده ؟ ألم يَأنِ لكتاب الجيل الحاضر ، وقد وقفو في الابحاث الادبية والتاريخية على قواعد ومقاييس جديدة ، وفي تحليل الأمور وتفسير الأعمال والمواقف على جوانب نفسية واجتماعيــة وسياسية ومصلحية ، لم يكن يدرك أمثالها كتّابُ الشعوبية الأوائل ، أن يخرجو من الحدود الضيقة التي وضعهم فيها أُلائـك الكتاب ، سواء سيئو النية منهم أو ضيّقو الافق ، والتي تجعلهم في كتاباتهم وابحاثهم

متحيزين لعصبيتهم ، ودون أن يدرو ، حتى قبل أن يبـــدأو تلك الكتابات والابحاث؟؟ أما حان لهم، وقد تقاربت الشعوب، وتلاقحت الحضارات ، ومالت الفوارق بين النحل الى الزوال ، واتجهت المذاهب نحو التوحد ، بل حتى الأديان جنحت نحو التداني والتعاطف ، أن يرتفعو عن هاذه السفوح التي استبقاهم يتصارعون فيها عدو مشترك ، ليُطلّو من على القنن فوقها على معان انسانية وحضارية أجمل، ويستشرفو عناصر اخوة وتعاطف ومصلحة جمعتهم في ماض ويمكن أن تجمعهم في آت ؟! أما آن لهم أن يدركو انهم بكتاباتهم التي تذكّر بالسواد ، وتحذّر من سواد ، وتدعو الى سواد ، إنما يجددون تلك الشعوبية التي اضرت بتاريخهم كل الضرر ، وأن محاربة تلك الفتنة لا تكون بمهاجمة وانتقادٍ وتحريكٍ بؤر كريهة الروائح، لان المهاجمة ستُبادَل بمهاجمة، والانتقاد سيقابَل بانتقاد ، والمقتَ بمقت أشـد ، والثمرةُ ؟ كرهٌ متجدد ، وتباعد بين الاخوة متجدد ، وضرر بمصالـــح الامتين متجدد ، وفي مرحلة اكثر ايجاباً لتأمين صداقات وأصدقاء للعرب

لقد حان لهم أن يدركو أن الشعوبية لم تكن غير أذايا ومتـاعب للاعاجم وللعرب جميعاً ، وان الفريقين كليهما قد تضررا منها بالـــغ الضرر. فالاعاجم جملتهم يدفعون الجزية وهم مسلمون ، وخفضتهم في دولة الإسلام – خلافاً لما يقضي به الإسلام – طبقةً دنيا حتى يُمنَـــع الواحد منهم أحياناً عن الصلاة على جنازة ولو كان بتقوا سلمان ، إذا حضر عربي ، ولو من الفساق [1] ، وحتى يُبحث بجـــد ، في صلب

---

١ – الاسلام والمشكلة العنصرية ، ص ٧٤ .

الشريعة وأحكامها ، إن كان في التزاوج بينهم وبين العرب تكافؤ [١] ، حتى ولو كان الزوج دِهْقاناً في قومه أو شيخاً من أطهار الزهّاد ، وكانت الزوجة من آخر قبيلة من قبائل العرب ، أو بنت بائع للسمك في أسواق البصرة .

والعرب جعلت الشعوبيةُ دولتَهم تحت عرشٍ دائم الاهتزاز ، وجعلت المؤامرات على كيانهم متصلة ، وأوجدت بين العناصر التي كوّنت اسرة الخلافة نفْرة — والخلافة انما راس مالها توادُّ العنصريات المختلفة في مجتمعها ، ونسيانها ذواتها لتتوحد وتذوب فروقها تدريجاً لمصلحة كيان الخلافة المشترك — فإذا تلك العناصر متباعدة ، وإذا حماسها لكيانٍ يحمل طابع واحدةٍ منها تطعن بها يفتر ، وإذا الأواصر التي تشد عُمُدَ الخلافة تهن وتنحل ، وإذا هاذا كله يعجل بقيام الدويلات التي كان قيامها إيذاناً بافول شمس الحضارة في الشرق كله .

لقد حان لدارسي التاريخ وللمحققين المعاصرين من كتاب العرب والاعاجم ، ان يلتفتو الى هاذه الحقيقة ، وان يحكمو على المرحلة التي ظهرت فيها الشعوبية بالموازين التي تناسب تلك المرحلة ، لا أن يقيسوها على المرحلة الزمنية المتأخرة التي يعايشونها هم ، فالعهود المتأخرة تختلف بان الدارس يجد فيها بين يديه ، في ما يجد من عناصر لدراسة الشعوبية ، أقوالاً و كتابات وأعمالا ومواقف تاريخية لدعاة العنصرية ، تساعد على شحن النفوس بالحقد ، وتذكر بالفوارق العنصرية

---

١ — مسألة التكافؤ او الكفاءة في زواج العرب والاعاجم من المسائل البارزة في الفقه الاسلامي ، ولمعظم المذاهب فيها رأي أو أحكام .

أو المصلحية بين الشعوب التي كوّنت في الماضي مجتمع الاسلام ، بينما لم تكن هاذه الاقوال والكتابات والاعمال والمواقف في المرحلة الاسلامية الأولا قد ظهرت بعد ، حتى تكون السبب – أو واحداً من الاسباب – في ظهور الشعوبية . كذالك تختلف العهود المتأخرة بأن الصراع فيها بين العنصريات والقوميات المختلفة ، كحاله في أي مجتمع عادي آخر ، ظاهرة طبيعية وأمر يمكن توقعه ؛ بينما الأمر لم يكن كذالك في المجتمع الاسلامي الأول ، لأنه كان من المجتمعات الانقلابية الثورية العاطفية التي تشكلها أجيال شديدة الإيمان بالشعارات الجديدة، ولم يكن طبيعياً – في نظرنا – في المجتمع الذي تقبل سلمانَ الفارسي سيداً كريماً ثم حاكماً مرموقاً في دولة الاسلام ، بعد إذ هو عبد يباع ، أن يأبه لتباين العنصر ويقف عند اختلاف القوميات ، لو لم يكن ثمة من يثير فيه هاذه النعرات ، ويجسم عوامل التفرقة ، ويذكّر الناس بعنصرياتهم التي تميز بعضهم من بعض بفروق.. تماماً كما لم يكن طبيعياً أن تظهر عصبيات قبلية في ذالك المجتمع الثوري العاطفي نفسه الذي نسي فيه الاوس والخزرج – مثلاً – خلافاتهم وسنوات صراعهم ليصبحو وحدة جديدة متكاملة متعاطفة اسمها « الانصار »، كما نسيت بكر وتغلب وتميم وكلب – مثلاً – وباقي القبائل قَبَليـّتها أمام الشعار المنادي بأن « لا عصبية في الاسلام » ، ليصبحو جميعاً مسلمين أو غير مسلمين ؛ فلماذا ظهرت تلك العصبيات القبلية التي ظهرت بعد سنوات قلائل من عهد الرسول ، والتي تُفسخ المسلمين قبائل قبائل ، وتذكّرهم بأنهم أسديون أو ثقفيون أو كنانيون أو هذيليون ... هل إلا لأن حاكماً، أو أسرة ذات سلطان، كان له، أولها، مصلحة في اختلاف هاذه القبائل، فعمل على أن تختلف ، حتى يشغلها بعضها ببعض عن الدولة، وعن حق

البيت الحاكم أو عدم حقه في الحُكْم ؟؟

أما الذين جددو العصبيات القبلية وأذكوها ودفعو القبائل دفعاً إلى اوارها المحتدم ، أما أصحاب المصلحة في تناحر القبائل وانشغالها عنهم ، فقد دل عليهم التاريخ وأشار اليهم المؤرخون ، وتحدث عنهم الكتّاب والدارسون ، وهم بنو أميـة الذين كانو يشجعون أصحاب النقائض بين شعراء العهد الاموي ، ويحضنون مثيري النزعـات بين القبائل ، ويوجهون من وراء ستار،معركة التلاسن والتحازب والتنافر والتمزيق بين عرب وعرب ...

وأما الذين أثارو العصبيات العنصرية بالشعوبية ، ودفعو العرب والعجم فريقَيْ صراع إلى أتونها الفائر ليحطم بعضهم بعضاً ، أمـــا أصحاب المصلحة في أن يتفكك كيان المجتمع الديني الكبير الذي ضم العرب والاعـــاجم ركنين ركينين لحضارته ، أُلائك الذين غرّرو بكتّاب النقائض من مؤلفي العهـــد الاسلامي ، وأثارو فتن الاقليم والعنصر بين الشعوب ، والذين كانو يوجهون من وراء ستار ، معركة التلاسن والتحازب والتنافر والتمزيق بين عرب وعجم ، فقد تجاهلهم التاريخ ، ولم يتساءل عنهم المؤرخون ، وغفل عنهم كذالك المحققون والدارسون ، السابقون منهـــم واللاحقون ، قدامام والمعاصرون ؛ لماذا ؟ لأنهم لم يدركو سر اللعبة الدينية العنصرية.الخطرة التي دمرت كيان دولتهم،ونخرتوجودهم المعنوي،وعصفت بروح الود والتعاطف والتعاون التي عليها قامت حضارتهم المشتركة .

فمن هم أصحاب تلك اللعبة ؟

من هم مفتعلو حركة الشعوبية في الاسلام ؟؟

٤-٥

نصل بذالك إلى السؤال الذي طرحناه قبلاً ، بعد أن لاحظنا أن ظهور الشعوبية في الفترة التي ظهرت فيها ، ليس ظاهرة طبيعية ، وقدّرنا أن تكون هاذه النزعة قد أثيرت بصورة متعمدة ولغرض مقصود ؛ ثم تساءلنا عن صاحب المصلحة في تمزق الدولة الاسلامية كدولة دينية ، وعن مَن يمكنه أن يقوم في ذالك المجتمع بهاذا الدور ، فقدّرنا انه دين سابق ، لم يكن يستطيع أن يغزو الدين الجديد بمعتقداته الإيمانية ، فلجأ إلى العنصرية القومية ، في مجتمع تعددت فيه العنصريات ، يثيرها ويذكيها — والانسان ضعيف أمام نزعتها قريب الاستجابة لإثاراتها — وبدأها بإثارة العربي أولاً ، وإشعاره بالافضلية في الدولة التي تحمل طابعه ، مما دفع العنصريات الاخرا لردة فعل ، كانت تيار الشعوبية بمآسيه وعميق دوره في الاسلام .

وفي استعراضنا للديانات التي كانت في المجتمع الاسلامي ، وهي المانوية والزرادشتية والنصرانية واليهودية ، لنرا مَن منها أقرب لأن يكون صاحب هاذا الدور ، استبعدنا ، على الصعيد المنطقي النظري ، أن يثير اتباع الديانتين الأولين الذين لم يكونو من العرب، نزعة تقول بتفضيل العربي عليهم ، وقدّرنا أن مفتعلي هاذه الحركة يجب أن يكون ولاؤهم الديني لغير الاسلام ، لأنهم إنما يرمون إلى تحطيمه ، وولاؤهم العنصري أو القومي لغير الاعاجم ، لأن المنطلق العنصري

للشعوبية (وهو تفضيل العربي) ، ستنعكس نتائجه اضراراً عليهم هم بالذات .

فلما توقفنا – قبل أن ندرس احتمال أن يكون ذِمّيو الجزيرة من نصارا أو يهود هم الذين افتعلو هاذه الحركة – لنمحص موقف الفرس خاصة على الصعيد التاريخي ، لأنهم هم الذين اتُّهِمو أولاً وعامةً بهاذه الحركة ، ولِنَزِنَ الروايات والاخبار الكثيرة التي تدور حولهم ، لاحظنا أن الواقع التاريخي أيضاً – بالاضافة إلى المنطق النظري الذي أسلفنا – يُبعد عن القوم احتمال أن يكونو هم مفتعلي الشعوبية وسيلةً لتحطيم الاسلام من داخل ، لأن إيمانهم لم يكن يقل إطلاقاً عن إيمان العرب بهاذا الدين ، ولأن أحوال الفرس الاجتماعية قبل الإسلام ، ومواقفهم ووفرة الاعلام الذين خدمو الدين واللغة منهم في الإسلام ، تشهد بغيرتهم على دينهم الجديد وتمسكهم به وعلى عدم رضاهم بالاضرار بدولته وكيانه . أما الذين اتُّهمو من الفرس أو سواهم من الأعاجم بالقيام بنشاط عملي في الاسلام لتحطيمه ، وكذالك النزعات المناوئة التي ظهرت ضد الاسلام أو العربية ، فلم يكونو – ولم تكن – يمثلون طابع الغالبية من عنصريتهم ، وكانو من الضعف بحيث لا يجدر أن يقارنو بتلك الغالبية ؛ وأما الأقوال والمثالب والنقائض والردود العنصرية التي تمثلت في مؤلفات، أو نقلت الاخبارُ تفاصيل أو خلاصات لها، فقد اشترك العرب والاعاجم فيها بمنزلة سواء، وتضرر فيها ألائك بمثل ما تضرر هاؤلاء ، وكانو جميعاً ضحايا اللعبة التي خطط لها – في ما نقدّر – ألائك الذين أرادو تحطيم الإسلام من داخل ، والذين عرفو أن أفضل السبل إلى ذالك إنما هو في ضرب

عنصرياته بعضها ببعض ، ففعلو .. ونجحو .

٦

فإذا جئنا نناقش ، على الصعيدين النظري والواقعي ، احتمال أن أن يكون النصارا أو اليهود من العرب ، هم الذين افتعلو هاذه الحركة المدمرة في الإسلام ،نرا قرائن كثيرة تشير إلى أن اليهود ـ لا النصارا ـ هم الاهل للقيام بمثل هاذا الدور الخفي .

والمقصود بالمناقشة على الصعيد النظري أن نرا: هل يمكن من حيث المبدأ ، أن يقوم أيٌّ من هاؤلاء بمثل هاذا الدور ؟ هل وضعه الديني ، أو نزعته القومية ، أو عقيدته الإيمانية ـ مثلاً ـ تدفعه الى مثل هاذا التصرف ؟ وعلى الصعيد الواقعي : أن نرا إن كان ثمة في تاريخ هاذه الملة أو تلك ، سوابق أو تصرفات مماثلة تزكي ـ أو تنفي ـ عنها التهمة .

أما على الصعيد النظري ، فيتساوا النصارا واليهود العرب بادىء ذي بدء ، كما أسلفنا ، بأن مثل حركة الشعوبية ـ إذ تضر بالاسلام كدين ـ لا تضر بهما هما دينياً ، بل وربما تنفعهما أيضاً ، وانها ـ إذ تنعكس أضراراً مادية على الأعاجم من اتباع الزرادشتية أو المانوية ـ لا تضر بأتباعهم بصورة عامة. ولاكن إلى جانب هاذا العامل المشترك، نجد عوامل أخرا مختلفة تعزز حصر التهمة باليهود وحدهم :

• • •

١ – ففكرة وجود شعب متميز يَفْضُل باقي الشعوب – وهي العامل الأول في ظهور الشعوبية حين رأيناها ردة فعل لنزعة تقوم على تفضيل العربي – فكرةٌ نجدها في اليهودية دون الديانات الأخرا . لعل اتباع كل ديانة يرون أن دينهم – كدين – هو الحق أو هو الأصوب ، ولاكن فكرة أن الله يميز جنساً بشرياً – كجنس – ويفضّل شعباً من الشعوب ، فيقفه على نفسه ، ويجعله شعبه المختار ، فلا نجد مثلها إلا عند اليهود وحدهم .

فهم يؤمنون أولاً بأنهم من عنصر يختلف عن عناصر البشر الآخرين [١] ، وان عنصرهم ذاك أسما وأفضل ، ثم أن الله اختص نفسه بهاذا العنصر ، فهم خاصته الأحباء وشعبه المختار بل المقدس [٢] . وما يُقدَّر من ان الله تعالا في العهود الوثنية قد فضّل اليهود على الشعوب الأخرا المشركة الوثنية المجسمة ، بسبب عبادتهم دونها للالاه الواحد المجرد ، فسره اليهود لا بأنه تقدير للمستوا التجريدي الغيبي الذي ارتفعت

---

١ – انهم يؤمنون أن « الفرق بين الانسان والحيوان ، هو بقدر الفرق الموجود بين اليهود وباقي الشعوب » – الكنز المرصود في قواعد التلمود ، ط ٢ ، ص ٦٧ .

٢ – هاذا التفسير ناتج من تكرر عبارة « الشعب المختار » في العهد القديم ، التي فسرها اليهود بأن الله اختارهم كجنس – لا كأتباع لدين – شعباً خاصاً به وحده . مثال ذالك ما جاء في سفر الخروج (١٩ : ٥) من قول الله لليهود في برية سيناء : « والآن ان امتثلتم أوامري وحفظتم عهدي ، فإنكم تكونون لي مملكة أحبار وشعباً مقدساً » . ومثله أيضاً في سفر اشعيا (٤٣ : ٢٠) « أجعلُ مياهاً في البرية وأنهاراً في القفر لأسقي شعبي المختار » الخ ... – رجعنا في نصوص الكتاب المقدس إلى ترجمة اليازجي .

اليه العبادة في الشريعة الموسوية الأولا ، بل انه تميز عنصري لجنسهم هم بالذات ، وان باقي الاجناس لا يمكن لها أن تصل إلى مرتبتهم حتى لو عرفت التوحيد وآمنت بالإلاه الغيبي المجرد ؛ فالتميز من قبل الله هنا يختص بالعنصر البشري الذي كان منه اليهود وحدهم ، والتفضيل عندهم ليس – كما يذهب اتباع الديانات الأخرا بشأن دياناتهم – للعقيدة كعقيدة ، بصرف النظر عن جنس صاحبها أو عنصره أو لونه ، بل للجنس البشري « المتميز » الذي ينحدرون منه .

وهاكذا فالناس في نظر اليهود على درجتين : درجة أولا أرفع وهم اليهود ، ودرجة ثانية أدنا هم باقي الناس ، ويسمونهم « الأمم » أو « الشعوب » [١] ؛ والفرد البشري هو إما يهودي ، وإما – وفقاً للنسبة التي صارت متداولةً اليوم – « أممي » أو « شعوبي » . أليست هاذه الطبقية العنصرية بالذات ، هاذه « الافضلية » و « الشعوبية » اليهودية ، هي الفكرة التي وُسوِس بها للعربي ، فأدت إلى ظهور الشعوبية في الاسلام ؟ فإذا كان هاذا الداء قد أوحي به للعربي إيحاءً ، فمن تراه جديراً بالإيحاء به ؟ أليس شخصاً يعرف مثل هاذا النوع من التمييز في حياته أو في تفكيره على الاقل ؟ أهو – مثلاً – النصراني

---

١ – في سفر التثنية (١٤ : ٢١) من العهد القديم : « ولا تأكلو شيئاً من النبائل، وإنما تعطيها للغريب الذي في مدنك فيأكلها ، أو تبيعها ، لأنك شعب مقدس للرب إلاهك » . وفي اشعيا (٤٥ : ١٩-٢٠) : « أنا الرب .. اجتمعو وهلمو وتقدمو جميعاً يا أيها الناجون من الأمم » . وفي المزامير (١١٠ : ٤-٦) : « الرب رؤوف رحيم .. أبدا لشعبه قوة أعماله ، إذ أعطاهم ميراث الأمم ». وفي حزقيال (٣٧ : ٢٨) : « فتعلم الأممُ أني أنا الرب المقدِّس لاسرائيل » الخ ...

الذي لا يؤمن إطلاقاً بأفضلية عنصرية لبشر على بشر ، أم اليهودي الذي يعيش هاذه الافضلية في فكره وحسه وأحلامه الإيمانية ؟؟

• • •

٢ – إلى جانب هاذه القرينة التي ترجح أن يكون اليهود – لا النصارا – هم الذين دسّو بفكرة الافضلية إلى أذهان العرب، فدفعوهم إلى المزلق الذي جرفهم والاعاجم ، يجدر أن نلاحظ نتيجة ثانية لفكرة الشعب المختار التي يؤمن بها اليهود ، هي ان الاختلاف الذي يقولون به لعنصرهم عن عناصر باقي البشر ، منعهم من الاندماج في الشعوب الأخرا التي يعيشون بينها ومشاركتها أحاسيسها القومية ، ولم يعد اليهودي يستطيع أن يشعر انه هو والذين حوله من قومية واحدة ما دام يختلف عنهم نوعية وما دامو أدنا منه عنصرية ، وغدا يشعر أن قومه الوحيدين ، إنما هم الذين يماثلونه ويوازونه في النوعية والدرجة و « المختارية » عند الله ، والذين يشترك معهم عبر الأمصار المتباينة المتباعدة الكثيرة ، وعبر الازمان والآماد والعصور ، في حلم واحد ، هم اجتماعهم في تكتل بشري موحد، وضمن نظام رمو طويلاً إلى إقامته . والنتيجة الطبيعية لهاذا التفكير ، أن المشاركة العاطفية بينه وبين من يعايشهم من غير اليهود باتت مفقودة ، وغدا الذين يعيش معهم في بلد واحد وبيئة واحدة ، ألائك الذين يلد أولاده بينهم ويتكلم بلغتهم ويبادلهم المنافع الاقتصادية ويشاركهم خيرات الطبيعة وكوارثها ، لا يختلفون في نظره عن باقي الشعوب ، وصار جيرانه ومواطنوه هم والاغراب سواء بالنسبة إليه ، ما دام الجميع من « الشعوب »

أو « الأمم » ، وليسو ــ مثله ــ من الشعب المختار .

إذاً لا رعاية خاصة في نفسه لمواطنيه وجيرانه وللدولة التي تجمعه واياهم في كنفها الواحد ؛ بل ان هاذه الدولة ليست دولته في الواقع، وشعبها ليس هو شعبه ، و- التالي - لا يهم عمرت هاذه الدولة أو خربت ، وسلم ذالك الشعب أو باد ؛ بل لا جرج من التآمر على هاذه الدولة إذا رآ في وجودها حائلاً دون قيام دولته هو ، وعلى شعبها إذا رآه يضادُّه ويستنكر منه تفرده وعدم اندماجه فيه، بل ما أجمل أن يصطرع الشعب الذي يعيش اليهودي بين ظهرانيه ، مع شعب آخر أو شعوب عدة من « الأمم » التي تحجب شعبه المختار ، فيحطم بعضها بعضاً ، وتتمزق وتتآكل حتى تضعف وتهن وتهون ، وتتنحّا عقبة من طريق تجمُّع شعبه وقيام دولته .

َمعنّنا هاذا أن اليهودي ، وقد أصبحت اليهودية له ديانة وقومية في آن ، لم يعد يهمه رقيّ أو سلامة لغير شعبه اليهودي،بل إنه لَيَتمنّا أن ينخذل أي شعب آخر غير ذالك الشعب،ومعناه أيضاً أن اليهودي، عربياً كان أو أعجمياً ، لم تكن تزعجه آونـــة ظهور الشعوبية ، حركة ينتج منهـــا للعجم تنكيل واضطهاد ، أو للعرب اضطراب وتقويض دولة .

وبعبارة ثانية :

إذا كنا قد استبعدنا نظرياً أن يلجأ الزرادشتيون أو المانويون أو سواهم في محاربتهم للاسلام ، إلى سلاح النزعة العنصرية وتفضيل

العربي في دولة عربية الطابع ، لأن ذالك سينعكس أضراراً على أبناء قومهم الفرس ، فإن ذالك ليس مستبعداً من اليهود حتى لو كانو من يهود فارس ، لأنهم لا يرون أن قوميتهم فارسية وان الفرس هم شعبهم ، بل كان يسرهم أن يصطرع العرب والأعاجم جميعاً ، من فرس وغير فرس ، وأن ينهار الدين الجديد ، دولةً وأتباعاً وعقائدَ وحضارة .

وهاكذا نجد أمامنا فئة أخرا يمكن أن تلعب دور الفتنة بين العرب والأعاجم في دولة الاسلام ومجتمعه ، هم بقية اليهود إلى أي شعب انتسبو – لا يهود الجزيرة فقط – لأنهم الوحيدون الذين ينطبق عليهم الوصف الذي أوردناه قبلُ لمن يمكن أن يكون ذا مصلحة في افتعال فتنة الشعوبية ، أو يمكن أن يلعب هاذا الدور في المجتمع الإسلامي ، وهو من يكون ولاؤه الديني لغير الإسلام ، وولاؤه القومي – أو السياسي – لغير الأعاجم الذين سيكونون ضحايا ما ينتج من الشعوبية من تنكيل .

إذاً قد يكون مفتعلو الشعوبية بعضاً من يهود بلاد فارس [1] ، ممن

---

١ – كما قد يكون منهم أيضاً مطلقو اسم الشعوبية . بل لا يبعد أن يكون مفتعلو الحركة هم أنفسهم من أعطوها الاسم أيضاً ، تكريساً وعملاً على تكوين موضوع أو مشكلة ، منطلقين من كلمة «الشعوب» التي يجدونها في كتبهم تقابل الشعب المختار ، وإذا صح هاذا الاحتمال ، فإنه يفسر ورود اسم الشعوبية منسوباً إلى « الشعوب » بالجمع – خلافاً للقاعدة – وليس إلى « الشعب » بالمفرد ، وينسجم مع شكنا الذي←

يعدهم الناس فُرْساً لأن مَواطنهم ولغتهم وظاهر تصرفاتهم كلها فارسية ، وهم في الواقع يهود لا يوالون في أعماقهم ما يوالي الفرس من دين ورابطة سياسية ؛ كما قد يكون مفتعلو الشعوبية هاؤلاء ، من يهود العربية ، ممن يعدهم الناس عرباً ، وهم في الواقع يهود أولاً وآخراً ، لا شيء غير يهود. بل نحن نذهب إلى أن أصحاب هاذه اللعبة لا يُستبعد أن يكونو من الفريقين معاً ، من يهود الأعاجم ويهود العرب في وقت واحد ، بتعاون صامت بينهم ، وبتفاهم ضمني غير مكتوب وربما غير مقول ، يدركه الفريقان المتماثلان في التفكير والهدف والاسلوب ، دونما حاجة إلى الافصاح عنه ، لأن اليهود ، كما أن فلسفتهم القائمة على تميز شعبهم جعلتهم مرتبطين ارتباطاً عضوياً بقومية دينية واحدة تتجاوز كل القوميات العنصرية والجغرافية ، كذالك فإن تعاليمهم جعلتهم – عبر تاريخهم الطويل – متماثلين في نظرتهم إلى الشعوب الأخرا ، وفي كيفية معاملة هاذه الشعوب والعمل على تمزيقها وإضعافها لإزالتها عائقاً من طريق وحدتهم المرجوة . وهم يدركون طبعاً أن من أهم شروط التأثير في جماعة يريد شخصٌ ما أثارتها ، أن يستحوذ هاذا الشخص على ثقتها ؛ أي أن تشعر انه منها ، أو انه يشاركها في الإحساس ، ويخلص لها في الغرض والعمل ، أو – على الأقل – يلتقي معها في المصلحة ؛ وبعبارة أخرا يجب أن يكون شريكاً لها في العنصر أو الدين أو الهَوَا السياسي. وعليه فإن اليهودي

ـــ أسلفناه حين بحثنا تركيب اسم الشعوبية بقولنا: هل يمكن أن ننطلق من هاذا الخطأ الى الحكم بأن مبتدع نسبة الشعوبية ليس من العرب الصرحاء ذوي السليقة السليمة الخالصة ؟ – راجع الصفحة ٢٤١ .

يتظاهر باعتناق الإسلام – وإذا اقتضا الحال بغيره أيضاً – فيصبح مع العربي المسلم عربياً مسلماً ، ومـــع الاعجمي المسلم أعجمياً مسلماً ، ويتحدث هاذا «العربي» هنا وذاك «الاعجمي» هناك ، كلٌ بين بني «قومه» ، بما يثيرهم على الطرف المقابل ، أو يذكّرهم بثاراتهم وبأخطاء الآخرين معهم ، وقد يبدأ هو نفسه من فرط « غيرته » و « حماسه » و «حبه لقومه » معركة اتهام ، فتلاسن فشتائم ، فيتلقف تلك في الطرف الآخر زميلٌ له لا يقل عنه غيرةً وحماساً وحباً لقومه الآخرين ، وينبري للدفاع عنهم ، وليرد الصاع بمثله وأكثر ، فيحدّث بدوره ويذكّر ويشاتم ، ويهب المتذكرون والمشتومون والعاطفيون من الفريقـــين ، مستجيبين ، مستنكرين ، رادّين ، مهاجمين ، وينتهي وئام أو تعاون أو تعاطف ، وتبدأ معركة ، وعداوات ، وتمزق .

في الكذبة الكبرا التي اختلقها سيف بن عمر [١] حين خلق شخصية

---

١ – سيف بن عمر ، محدث بغدادي أو كوفي ذكر بعض المراجع انه توفي في زمن الرشيد ، والأرجح انه توفي قبل ذالك ، وربما كانت وفاته في العهد الأموي. عد له ابن النديم كتابين في الفتوح والاخبار ، نقل عنهما الطبري (ت ٣١٠ ه) في تاريخه ، وعنه نقل كثيرون ، رغم أن العلماء والنقاد ضعفوه واتهموه صراحة بالكذب والزندقة وبوضع الأحاديث ونسبتها إلى الاثبات الثقات من الرواة (راجع عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى ، ص ٦٢ و٦٣) ؛ وقد شك في أخباره عدد من المعاصرين مثل الدكتور طاها حسين والدكتور حامد حفني محمود من أدباء مصر ومحققيها .

أما السيد مرتضا العسكري ، عميد كلية أصول الدين ببغداد ، الذي أصدر حتى الآن كتابين من سلسلة كتب حول أحاديث سيف بن عمر هاذا ورواياته ، فقد أثبت بدراسته لأحاديثه ورواياته ومقارنتها مع أحاديث الذين شهدو الاحداث التي يؤرخها ، ←

وهمية أسماها « عبدالله بن سبأ » واتباعاً له دُعُو « السبئيين » ، نجد حالة مماثلة تماماً تصور لنا العقلية التي يمكن ان تخطط لمثل هاذا التدبير، وتتوصل إلى مثل هاذه النتائج . ففي جملة أخباره التي لا تنسجم مع الواقع التاريخي ، والتي لا تنطبق مع أي من المصادر الإسلامية السابقة أو المعاصرة له ، يحدّث سيف بن عمر في ما يحدث عن حرب الجمل بين الإمام علي (ع) والسيدة عائشة (رض) ، « ان المسلمين بعد أن بايعو علياً وخرج « طلحة » و « الزبير » لحرب الجمل ، رآ السبئيون أن رؤساء الجيشين أخذو يتفاهمون ، وأنه إن تم ذالك ، سيؤخذون بدم عثمان . فاجتمعو ليلاً وقررو أن يندسو بين الجيشين ويثيرو الحرب بكرة دون علم غيرهم ؛ وانهم استطاعو أن ينفّذو هاذا القرار الخطير في غلس الليل قبل أن ينتبه الجيشان المتقابلان . فناوش المندسون من السبئيين في جيش علي ، مَن كان بإزائهم من جيش البصرة، والمندسون منهم في جيش البصرة من كان بإزائهم من جيش علي ؛ ففزع الجيشان وفزع رؤساؤهما ، وظن كلٌ بخصمه شراً ... وان حرب البصرة

← ومع روايات المؤرخين الثقات الذين كانو أسبق منه، ان الرجل لم يكن يكتفي بنسبة الاحاديث الموضوعة إلى رواة اثبات أو شخصيات تاريخية معروفة ، بل كان يختلق هو شخصيات وهمية ينسب إليها أفعالاً أو يضع على ألسنتها أخباراً وأحاديث توافق أهواء حكام أو فئات مذهبية أو سياسية خاصة .

وأبرز الشخصيات التي اختلقها شخص أسماه « عبدالله بن سبأ » ، جعله يهودياً وجعل له أتباعاً ونشاطاً في نظر الناس ، وبذا جعل أخصامه الذين أظهرهم متأثرين بهاذا الرجل ، مشبوهين في نظر الناس ، ولعله بذالك كان يسترضي الأمويين الذين يزكيهم ويعلي منهم في اخباره . راجع في هاذا خاصة « عبدالله بن سبأ وأساطير أخرا » و « خمسون ومائة صحابي مختلق » .

المشهورة بحرب الجمل وقعت هاكذا ، دون أن يكون لرؤساء الجيشين فيها رأي أو علم »[١] .

فإذا لم يكن سيف بن عمر هاذا يهودياً أظهر الإسلام ، كما فعل كثيرون غيره ، من أجل افتعال الأحاديث وخلق الفتنة ـ وأحاديثه وأخباره تؤيد هاذا الظن ـ فهو على الأقل يفهم نفسية اليهود ويدرك أساليبهم . وهو حين أراد أن يلوّث أخصامه الذين صوّرهم متأثرين بعبد الله بن سبأ ، قال إن ابن سبأ هاذا كان يهودياً من صنعاء ، وجعل تصرفاته وتصرفات أتباعه يهودية الطابع والطريقة ؛ وهاذا أوفق طبعاً للرواية وأكثر قوة لها ؛ أولاً : لأن اليهود لهم سوابق في دخول الإسلام لأجل الإفساد فيه ، وهناك أسماء كثيرة نقلتها الروايات وكتب التاريخ ليهود أظهرو الإسلام ، ووضعو فيه كثيراً من الأحاديث ، وأشاعو كثيراً من البدع ، وحرّفو كثيراً من الروايات ، وأشعلو كثيراً من الفتن ، فلأن تكون الشخصية التي أراد « سيف » أن تظهر عقائدُ الأخصام وكأنها بدَعٌ من وحيها ، يهوديةً أظهرت الإسلام نفاقاً ، يجعل روايته أقرب إلى الامكان وأدعا للتصديق . ثانياً : لأن اليهود مكروهون جداً ، فهاذا يجعل رواية سيف بعيدة التأثير ، لأنه ينفـّر عامة المسلمين من أخصامه بعد أن جعلهم متأثرين بعبد الله بن سبأ ، وجعل عقائدهم تلفيقات وتواليف من وحيه ، وهاكذا يمكن تشويه هاؤلاء الأخصام ـ أخصامه مذهبياً أو أخصام أسياد له سياسيين كان يريد إرضاءهم ـ

---

١ ـ التلخيص المنقول لرواية سيف عن هاذه الواقعة ، من نص السيد مرتضا العسكري في كتابه « عبد الله بن سبأ ، وأساطير أخرا » ، ط ٣ ص ٣٠ و ٣١ .

ويمكن تشكيك الناس بمعتقداتهم وإبعادهم عن التأثر بهم و ـ التالي ـ عن مشاركتهم في محاربة السلطات ، مثلاً ، واجتهاداتها المصلحية .

قصة اندساس السبئيين هاذه بين الفريقين يوم الجمل ، رغم انهـــا مختلَـقة ، تصور عقلية اليهود وأساليبهم أدق التصوير ؛ فاليهود ـ من خلال وقائع تاريخية كثيرة سنورد بعضاً منها في ختام هاذا الفصل ـ يخفون حقيقة دينهم ويتظاهرون بأنهم من أتباع الديانات أو العقائـــد أو الجماعات الأخرا التي يريدون تحطيمها، إبعاداً للشبهات عنهم وتغطية لأعمالهم الرامية إلى الاضرار بالآخرين . فأصحاب هـــاذا النمط من التفكير أو هاذا الاسلوب في العمل ، أجدر أن يكونو هم المفكرين بافتعال مثل فتنة الشعوبية في الإسلام ، وأن يتجه الظن بالاتهام إليهم أكثر من غيرهم . وهاذا الظن لا يؤيده المنطق المبدئي المستمد مما هو معروف أو شائع عن عقليتهم وأسلوبهم فقط، بل ان ثمة روايات تنص بصراحة على أن الكثيرين من الذين يُشَكّ بصحـــة إسلامهم والذين يُتهَمون بأنهم كانو يعملون على هدم الإسلام – وفيهم عرب وفيهم عجم – كانو يهوداً أظهرو الإسلام ، أو كانو من أصل يهودي. بل اننا نجد كذالك أخباراً تنص بوضوح على وجود مسلمين من أصل يهودي بين الذين قدّرنا أن كتاباتهم وردودهم العنصرية كانت مأساة الإســلام الكبرا ومأساة حضارته ومجتمعه ، تلك الكتابات التي كانت حطب الشعوبية ووقودها .

فالصحابي عبد الله بن سلام الذي أسلم على اثر هجرة الرسول (ص) إلى المدينة ، وصحب الخليفة عمر (رض) إلى الشام، ووقف أمام المتألبين

على عثمان يدافع عنه ، والذي تجمـــع حول اسمه كثير من الأحاديث والاخبار المشكوك بأنها مدسوسة على الإسلام، كان يهودياً من العرب، ومن المتضلعين في الثقافة اليهودية ، وقد عدّه المفسرون في طليعة الذين عنتهم الآية الكريمة التي فيها « ... ان يعلمه علمـــاء بني اسرائيل » [1] .

وكعب بن ماتع ، المعروف بكعب الاحبـــار ، الذي انتقل بعد إسلامه في عهد أبي بكر – أو في عهد عمر – من اليمن إلى المدينة ، لنجده قرب الخليفة عمر يخبره قبيل مقتله بأنه سيُقتل بعد ثلاثة أيام ، ثم يجدد في اليوم التالي خبره الذي يدّعي انه قرأه في التوراة قائلاً انه سيقتل بعد يومين، ثم يُنذره ويَصْدق نذيره بتحقق مقتل الخليفة عمر، مما يدل على انه كان على علم بمؤامرة كانت تدبر – ولعله هو نفسه كان مدبرها – لقتل الخليفة [2] ، كعب الاحبار هاذا كان يهودياً من عرب

١ – فجر الاسلام ، ص ١٥٠ .

٢ – قضية مقتل الخليفة عمر (رض) فيها جوانب تحتاج إلى تحقيق ؛ إذ اننا نجد فيها أسماء فارسيين وعربي ورومي. والفارسيان أحدهما « أبو لؤلؤة » الذي طعن عمر ثم طعن نفسه بعد ان قتل جماعة من المسلمين ، وثانيهما يُدعا « الهرمزان » . أما العربي فيدعا « جُفَينة » ؛ وأما الرومي فهو « صُهيب » الذي نال اسمه ذكراً ونباهة في المراجع الاسلامية القديمة ؛ وهاذا الاخير أثار عمرو بن العاص وربما كذالك سعدَ بن أبي وقاص على عبيد الله بن عمر بن الخطاب ، لقتله الهرمزان وجفينة بعد علمه بوفاة أبيه الخليفة متأثراً بجراحه .

أما سبب قتل عبيد الله للرجلين ، فهو ان عبد الرحمان بن ابي بكر قال بعد ان طُعن عمر، انه مر ليلة مقتل الخليفة على ابي لؤلؤة ومعه جفينة والهرمزان وهم نجي، ←

اليمن ، وكان أبرز المتهمين بتسرب أخبار وتأويلات يهودية إلى الإسلام على يده [١] .

ووهب بن منبّه الذي يأتي في أوائل الذين ألـّفو كتباً من تلك التي أدخلت في الإسلام أخباراً كثيرة وقصصاً « تتعلق بأخبـــار الأوَل وقصص الانبياء » والذي كان يقول: قرأت من كتب الله اثنين وسبعين كتاباً [٢]؛ كان كذالك يهودياً من اليمن ؛ ويقال انه كان من «الأبناء» ، أي يهودياً من سلالة الفرس الذين كانو في اليمن [٣].

← فلما رهقتـهم ثارو، فسقط منهم خنجر» ذكر عبدالرحمان ما كان رآه من اوصافه؛ فلما أتي بالخنجر الذي طُعن به عمر ، رُئي انه هو نفسه .

ونجد في بعض المراجع ان الرواة قد توقفو في ديانة ابي لؤلؤة (راجع « سر انحلال الأمة العربية ووهن المسلمين» تأليف محمد سعيد العرفي رئيس المجلس الاسلامي الاعلا بدمشق وعضو المجمع العلمي العربي ، ص ١٨). هاذا وان المرء ليتساءل عن الرابط المشترك الذي جمع عربياً وفارسياً و ـ ربما ـ رومياً على موضوع كقتل الخليفة عمر .. ايكون ان الثلاثة أعضاء في رابطة خفية كانت تتوزع عضويتها في الشعوب الثلاثة ـ مثل ديانة واحدة تجمعهم ـ وانهم كانو يتخفون في مجتمع عاصمة الخلافة « المدينة » بالتظاهر بأنهم من اتباع الدين الجديد ، توصلاً إلى غاية ـ او غايات ـ تخريبية ، خاصة واننا نقرأ في سير بعضهم (مثل ابي لؤلؤة) انه سافر إلى المدينة من مكان بعيد ، وسعا سعياً حثيثاً لا يقبل المنطق بسهولة اسبابه المعلنة ، للتوصل إلى الخليفة عمر (رض) !!

١ ـ فجر الاسلام ، ص ١٥٠ .

٢ ـ المصدر السابق ، ص ١٦٠ .

٣ ـ فجر الاسلام ، ص ٢٠٥ .

واللغوي الشهير أبو عبيدة معمر بن المثنا الذي كان صِنْوَ الاصمعي ومنافسه وندّه في المكانة العلمية وفي الشهرة وتقدير الناس، والذي ساهم في معركة الشعوبية بتأليف كتب عنصرية مثيرة ، كان أصله يهودياً من فارس، وفيه يقول ابن النديم : وألّف أبو عبيدة معمر بن المثنا — وهو من أشهر العلماء في النحو والاخبار، وكان أصله من يهود فارس — كتباً كثيرة تعرض فيها للعرب ، منها كتاب « لصوص العرب » وكتاب « أدعياء العرب » ، كما ألّف كتاب « فضائل الفرس » الخ [1] .

وأمثال هاؤلاء كثيرون ـ لمن شاء ـ في مصادر التاريخ والادب والحديث والفقه وسواها ، وهم ليسو جميع الذين أظهرو الإسلام وكان لهم فيه دور ، لأن ثمة كثيرين طبعاً بين الذين تظاهرو نفاقاً بالاسلام استطاعو أن يخفو واقعهم ويكتمو حقيقة عواطفهم ومعتقدهم . كما انه ، من جهة ثانية ، لا يمكن القول بأن جميع اليهود الذين أسلمو قصدو إلى التخريب في الإسلام ، فهناك من تؤكد أخبارهم وأحكام العلماء فيهم أنهم كانو ممن حَسُنَ إسلامهم وأخلصو لدينهم الجديد ـ مثل « مُخَيْريق » ـ ومنهم مَن كانت سِيَرُهم مثالاً يُحتذا في الخُلق والتُقا والتحرز من أي عمل أو قول قد يكون به تأويل أو تفسير لآية قرآنية أو حديث نبوي ـ مثل طاووس ـ ولاكن الذي

---

١ ـ الفهرست ، طبعة فلوكل ، ص ٥٣ و ٥٤ . ويقول المسعودي في مروج الذهب، ج ٣ ص ٤٤٩ : « وله مصنفات حسان في ايام العرب وغيرها ، منها كتاب المثالب ، ويذكر فيه انساب العرب وفسادها ويرميهم بما يسيء الناس ذكره ولا يحسن وضعه » .

قصدنا إلى إظهاره أن اليهود الذين ولّدت فكرة « الشعب المختار » بينهم رباطاً قومياً خاصاً بهم ، ليسو فقط غير بعيدين عن الائتمار بالاسلام ، بل انهم أقرب من أية فئة أخرا غيرهم في المجتمع الإسلامي لأن يتهمو بافتعال الشعوبية ، لا لأن عقيدتهم العنصرية الطبقية ، ونظريتهم الحانقة على الشعوب الأخرا العائقة لقيام مجتمعهم ودولتهم ترجحان هاذا وتحكمان به من حيث المبدأ فحسب ، بل لأن ثمة ــ بالاضافة إلى ذالك ــ أخباراً وأقوالاً في المصادر التاريخية تنص بصراحة على وجود أشخاص بين المسلمين من أصل يهودي ، عرفو بأعمال أو كتابات أو أحاديث ، عادت على الإسلام والمسلمين بالضرر الكثير ، مما يزكي التهمة بدور رئيسي لهم في افتعال فتنة الشعوبية .

٣ ــ وإذا كانت فكرة وجود شعب أعلا وشعوب أدنا ، وكذا فكرة القومية اليهودية التي يلتزم بها اليهود في مختلف بقاع الارض منذ أزمنة بعيدة ، تدفعان إلى الظن بأن يكون اليهود هم الذين أوجدو في الاسلام فتنة الشعوبية ، فإن تعاليم التلمود وما يماثله ، لا تقل عن الفكرتين السابقتين أثراً في توجيه هاذه التهمة نحو اليهود .

ما هو التلمود ؟ وما هي تعاليمه ؟؟

التلمود كتاب ديني يقدسه اليهود ، بل قيل انهم يعتبرونه أعظم من التوراة [١] . ويقول الدكتور « روهلنج » الذي كان مدرّساً في

---

١ ــ « الكنز المرصود .. » ، ط ٢ ، ص ٤٤ .

مدرسة « براغ » والذي فصّل مضامينه في كتاب له أسماه « اليهودي على حسب التلمود » ، ان هاذا الكتاب هو شروح لتعاليم التوراة كتبها حاخامات اليهود القداما وفقاً لمفاهيمهم الخاصة ؛ وأقدم شرح مكتوب من هاذه الشروح ، كان بعد المسيح بمئة وخمسين سنة على يـــد حاخام يُدعا « يوضاس » [١] .

وأما تعاليمه فكثيرة وغريبة . وهي تنطلق ــ أيضاً ــ من فكرةِ أن اليهود هم شعب خاص يَفـْضُل باقي الشعوب ويختلف عنهـــا . والغريب في هـــاذه التعاليم ليس الشعور بالافضلية ، لأن مثل هاذا الشعور عرفته في الواقع شعوب أخرا كانت تؤمن بتفوقها أو بتميّزهـا عن سواها ، ذهناً أو لوناً أو جسماً أوحتى كرامةً عرقية ،ولاكن الغريب هاذا الحقد الذي تتضمنه تعاليم التلمود علىالآخرين والدعوة التي تنادي بها لإيذائهم والإضرار بهم . قد يعتقد الانسان انه أرقا من سواه وأسما، ولاكن ذالك لا يوجب كرهاً منه للآخرين وعملاً علىأذيتهم وتدميرهم ، بل لعل مثل هـــاذا الشعور ــ إذا وُجد ــ أن يُولـّد لديه إحساساً بالمسؤولية نحوهم ، يوجب عليه إرشادهم ومساعدتهم والعمـــل على ترقيتهم ؛ وفي ظني شخصياً أن هاذه التعاليم ، أو قل هـاذه التفاسير لأحكام الشريعة الموسوية ومعتقداتها الواردة في التوراة ، إنمـــا كانت عملية سياسية ترمي إلى منع اليهودي من الانسجام مع الشعوب الاخرا من أجل أن لا يذوب فيها ، ولكي يبقا في جو التفكير بالعودة إلى أرض الميعاد ؛ ولا يبعد كذالك أن تكون عملية اقتصادية أو اجتماعية

---

٢ - راجع تفاصيل ذالك في « الكنز المرصود .. » ، ص ٤١ فما بعد .

ترمي إلى الابقاء على الولاء لطبقة خاصة ، هي طبقة الحاخامات التي تعظمها هاذه التعاليم كثيراً .

تعاليم التلمود على نوعين : نوع يدور حول معلومات غيبية هي أقرب إلى الاسطورة أو الخرافة منها الى المعلومات العقلانية ، مثل ان الله يلعب نهاراً مع الحوت ملك الاسماك ، ويشتغل ليلاً مع الملائكة بتعلم التلمود ، وانه يبكي دائماً ندماً على إتعاسه للشعب اليهودي . ومما في هاذا القسم من الاخبار الغريبة ان الله – مثلاً – اختلف مرة مع الحاخامات ، فاحتكم واياهم إلى حاخام آخر ، فحكم هاذا بصواب رأي زملائه وخطأ الرب ، فرضخ الإلاه لحكم الحاخام واعتذر إليهم ؛ ومعلومات من هاذا القبيل حول الملائكة والشياطين وأرواح إلاهية وأرواح شيطانية وأخرا حيوانية الخ الخ[1] . وفي هاذا القسم أيضاً أن كل يهودي سيدخل الجنة ، فإذا أخطأ في الدنيا ، تدخل روحه فترةً بعد موته جسد حيوان أو نبات ، أو تُعذّب مدة ، ثم تعود ثانية إلى جسد يهودي ، لتخلد بعدُ فيه بنعيم الجنة الابدية [2] .

والنوع الثاني من تعاليم التلمود يدور حول علاقة اليهود بباقي الشعوب ؛ وفي هاذا النوع من التعاليم تتجسم فكرة الافضلية بصورة قبيحة غير خلقية . وصايا الديانات السماوية من قبيل : لا تسرق ، لا

---

١ ـ الكنز المرصود.. ، الصفحات ٤٩ حتى ٦٥

٢ ـ الكنز المرصود.. ، ص ٦١

تزنِ ، لا تشهد بالزور .. ، والتي توصي بالامانة والرأفة والبر بالناس وخدمة البشر ، هاذه التعاليم وأمثالها ، تتبناها جميعاً تعاليم التلمود ، ولاكن على أن تُطبّق على « الشعب » وحده ، أي على اليهود دون سواهم ، لأن هاؤلاء هم البشر الذي نزلت هاذه التعاليم بشأنهم ، أما مَن عداهم فحيوانات خلقها الله على صورة الانسان لتخدمه [1] . إذاً فاليهودي يصدق ويفي ويتعفف ، ولاكن مع الانسان فقط ، أي مع اليهودي ، ونتيجة ذالك ان اليهودي أصبح لا يأمن إلا لليهودي ، لأن هاذا يعده إنساناً ؛ أما الخارجون عن دين اليهود فسرقتهم جائزة [2] ومقاربة نسائهم لا تعد زنا [3] وغشهم والكذب عليهم مسموح به [4] ، لذا فإن اليهودي ينتحل غير صفته ، وقد يتظاهر باعتناق دين من الاديان ليغش اتباعه ويتمكن من إيذائهم عن طريق ظنهم انه منهم ، كما انه يحلف ألف يمين كاذبة لإنقاذ يهودي في محاكمهم ، ولاكنه لا يحلف كذباً في محكمته [5] ، والربا من أموالهم جائز بل مفروض [6] وعدم وفاء ديونهم لا مسؤولية فيه ، بل ان وفاء ديونهم ــ كرد أشيائهم المفقودة ــ

---

١ ـ المصدر السابق ، ص ٦٦ - ٦٩

٢ ـ المصدر نفسه ، ص ٧٣

٣ ـ الكنز المرصود ، ص ٨٩

٤ ـ الكنز المرصود ، ص ٧٥ و ٧٦

٥ ـ المصدر نفسه ، ص ٩٤ و ٩٥

٦ ـ ايضاً المصدر نفسه ، ص ٧٩-٨٣

ممنوع [١] ، والشفقة عليهم لا تجوز [٢] ، بل ان دمهم مبـــاح وقتلهم واجب [٣] ، إلى أمثال هـــاذه التعاليم المفحشة في الحقد وكره البشر والقسوة عليهم .

ولقد كُتبت حول تعاليم التلمود وسواه – مثل كتاب «كبالا» – مما ينسب إلى اليهود تقديسه ، جملة يُعتَد بها من الكتب كانت سرعان ما تختفي من الأسواق ، مما يدل على أن اليهود لا يريدون أن تُعرف عنهم هاذه المعلومات ، أو انهم ينكرونها . أما الرغبة في عدم إشاعتها عنهم فأمر طبيعي ، لأنها تولّد نحوهم في المجتمعات التي يعيشون ضمنها موجة من الاستنكار والكراهية والعداء ؛ وأما بشأن إنكارها ، فهم – اذا كانو يدّعون انها ككتب مصنفة انما هي موضوعة عليهم – لا يستطيعون أن ينكروا ان تعاليم هاذه الكتب المصنفة تمثل أفكارهم ، لأننا نجد في التوارة ، منذ الاسفار الأولا في العهد القديم ، تعاليم مثلها ومواقف لليهود تنسجم تماماً مع روحها وأوامرها ، كما اننا لا نستطيع أن نشك في ان هاذه التعاليم ، أو بعضها ، كانت متداولة شائعة بين اليهود آونة ظهور الإسلام في أوائل القرن الميلادي السابع ، لأن ثمة آيات قرآنية تناقش بصراحة هاذه الآراء فتستنكرها أو تسفهها .

---

١ ـ الكنز المرصود ، ص ٧٧

٢ ـ الكنز المرصود ، ص ٨٤ و ٨٥

٣ ـ المصدر السابق ، ص ٨٥

أما في العهد القديم فإننا نجد مثـالاً لجواز سرقة «الأمم» من قبل اليهود وعـــدم إرجاع أماناتهم ، في سفر الخروج ، حيث يأمر موسا اليهودَ قبـــل مغادرتهم مصر سراً بأن « يطلب الرجلُ من صاحبه والمرأة من صاحبتها أمتعةَ فضةٍ وأمتعة ذهب » [١] ليأخذوها معهم في مغادرتهم البلاد سلباً وسرقة [٢]. واعتقاد اليهود بتفردهم بحب الله وانهم شعبه الخاص المختار وان سواهم لا يستطيعون أن يصبحو مثلهم حتى لو دخلو ديانتهم (بالزواج مثلاً أو الاقتناع) وعبدو رب بني اسرائيل ، والسبب انهم ليسو مثلهم من روح الله ، بـــل من نطفة الحيوانات .. هاذا الاعتقاد نجده واضحاً في سفري عَزْرا ونَحَمْيا ، فعزرا الذي كان « كاتباً ماهراً في توراة موسا » حين عاد إلى اورشليم مع جماعة من أبناء السبي ، رآ أن كثيرين من قومه أغضبو الله لأنهم « لم ينفرزو عن شعوب الارض ورجاساتهم » ، فقد تزوجو من غير اليهود و « اختلط النسل الطاهر بأمم الارض » [٣] . ورغم ان الزوجات يتبعن أزواجهن ، وأولادُهن يكونون يهـــوداً بالطبع كآبائهم ، فإن عزرا أمر الأزواج جميعاً – إرضاء للرب وتكفيراً عن اثمهم – بطلاق زوجاتهم غـــير اليهوديات « وكان منهن مَن ولدن بنين » [٤] رغم ما في هـاذا العمل من

١ ـ سفر الخروج ١١ : ٢

٢ ـ كما يتبين من الفصل التالي ١٢ : ٣٥-٣٧

٣ ـ سفر عزرا ٩ : ١ و٢

٤ ـ عزرا ١٠ : ٤٤

قسوة وبُعد عن الانسانية. وأمرَ بمثل هاذا أيضاً « نحميا» الذي ترأس بعثة يهودية من السبي إلى اورشليم، فإنه حين رآ بعض قومه قد تزوجو من الامم، استنكر ذالك بشدة قائلاً : « أفنسكت لكم على فعل هاذا الشر العظيم كله والتعدي على إلاهنا بتزوج النساء الاجنبيات ؟ » [1]

ونموذج آخر في العهد القديم من الكتاب المقدس لتعاليم التلمود الذي يوصي بقتل الامم ـما أمكن ـ ويمنع الشفقة عليهم، هاذا التغزل بالدم والتدمير والتأديب الذي نجده في مثل هاذه العبارات : « ليبتهج بنو صهيون بملكهم .. تعظيم الله في أفواههم، وبأيديهم سيف ذو حدين لاجراء الانتقام على الامم والتأدب على الشعوب..» [2] الخ.

ومثل هاذه الكتابات والإيحاءات التي تمثل تعاليم التلمود، والتي تصور التمييز العنصري وتوصي بالحقد والقسوة وتعليم اليهود العمل على تدمير الشعوب الأخرا، نجده في أماكن أخرا من العهد القديم من الكتاب المقدس.

وأما في القرآن الكريم، فنجد أيضاً عدة معتقدات تلمودية من خلال آيات تناقش ـ كما أشرنا ـ هاذه المعتقدات وتسفّهها، مما يدل بصورة لا تدع مجالاً للشك على ان اليهود كانو يقولون بهاذه المعتقدات في عهد الرسول، أي قبيل ظهور الشعوبية في الإسلام، مما يجعل تهمة

---

١ ـ سفر نحميا ١٣ : ٢٧

٢ ـ سفر المزامير ١٤٩ : ٢ ـ ٧

افتعالهم لمثل هاذه الحركة واردة ، من حيث المبدأ ، ومثل هاذا العمل منهم ممكناً .

فادعاؤهم الأفضلية من حيث العنصر ، وانهم وحدهم ودون سائر البشر مختصون بالله تعالا ، واضح في الآية الكريمة : « قل يا أيها الذين هادو إن زعمتم انكم أولياء لله من دون الناس ، فتمنو الموت إن كنتم صادقين » [١].

وادعاؤهم ان كل يهودي له نصيب من الحيـــاة الأبدية في جنان النعيم، وان الخطاة المذنبين منهم يقاصصون بالعذاب فترة وجيزة فقط بعد موتهم لتعود أرواحهم بعدها إلى أجسادٍ يهودٍ فإلى الجنة . . ظاهر في الآية الكريمة : « وقالو لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة ؛ قل أتخذتم عند الله عهداً فلن يخلف الله عهده، أم تقولون على الله ما لا تعلمون؟ » [٢]؛ وكذا في الآية التي ترا هاذه المعتقدات منهم أمانيّ باطلة ، وتهـــدد المشركين واليهود جميعاً بأن كل انسان سينال جزاء أعمـــاله دون تمييز بين عنصر من البشر وعنصر : « ليس بأمانيكم وأمانيّ أهل الكتاب، مَن يعمل سوءاً يُجزَ به » [٣].

---

١ ـ سورة الجمعة، الآية ٦

٢ ـ سورة البقرة ، الآية ٨٠ . وفي سورة آل عمران : « ذالك بأنهم قالو لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة ، وغرهم في دينهم ما كانو يفترون ».

٣ ـ سورة النساء ، الآية ١٢٢

وأما غشهم الآخرين والتظاهر بأنهم منهم لإفسادهم ، فبيّن في الآية الكريمة : « وقالت طائفة من أهل الكتاب آمِنو بالذي أُنزل على الذين آمَنو وجه النهار واكفرو آخره لعلهم يرجعون » [١] .

جاء في تفسير هاذه الآية : « قال الحسن والسدّي : تواطأ اثنا عشر رجلاً من أحبار يهود خيبر وقرا عرينة وقال بعضهم لبعض : ادخلو في دين محمد أول النهار باللسان دون الاعتقاد ، واكفرو به آخره وقولو : انا نظرنا في كتبنا وشاورنا علماءنا فوجدنا محمداً ليس ذالك الموعود به ، وظهر لنا كذبه وبطلان دينه؛ فإذا فعلتم ذالك شك أصحابه في دينه ، وقالو : انهم أهل الكتاب وهم أعلم منا ؛ وبهاذه الجهة يرجعون عن دينهم إلى دينكم » [٢] .

وعدم ثقتهم إلا بمن كان منهم ، ففي الآية التي تلي الآية السابقة ، والتي تنقل عن لسانهم قولهم بعضهم لبعض : « ولا تأمنو إلا لمن تبع دينكم » [٣] ؛ وفِعل « أَمِن » حين يُعدّا باللام ، يعني الاطمئنان والثقة،

---

١ ـ سورة آل عمران ، الآية ٧٢

٢ ـ تفسير مجمع البيان ، طبعة دار الفكر ودار الكتاب اللبناني ، المجلد ٢ ج ٣ ص ١١٥ . وتجد هاذا المعنا ايضاً في تفسير « مقتنيات الدرر » ، ج ٢ ص ٢١٦، وفي تفسير « في ظـلال القرآن » ، ج ٣ ص ٢١٥ (= ٦١٣ متسلسلة) .. وسواها .

٣ ـ آل عمران ، الآية ٧٣

أي لا تطمئنو إلا لمن تبع دينكم [١] .

وأما تجويزهم لأنفسهم عدم رد أمانات أبناء « الامم » و« الشعوب » ، بسبب ان أبناء الأمم لا ذمة لهم ولا حق وفاء على اليهودي ، فواضح في الآية الكريمة : « ومن أهل الكتاب مَن إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ، ومنهم مَن إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك إلا ما دمت عليه قائماً ؛ ذالك بأنهم قالو : ليس علينا في الاميين سبيل . ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون » [٢] . وعبارة « قالو : ليس علينا في الاميين سبيل » توضح بجلاء ان سبب هاذا الموقف إنما هو المبدأ التلمودي الذي يحصر الوفاء بالديون لليهود ؛ أما الاميون ، أي غير اليهود ، فليس على اليهود سبيل فيهم ، أي لا حق على اليهود تجاههم ولا مسؤولية عليهم نحوهم .

وهنا نتوقف قليلاً عند كلمة « اميين » الواردة في الآية السالفة وفي خمسة مواقع أخرا غيرها من القرآن الكريم ، تارة بالجمع « الأميين » ، وتارة بالمفرد « الامي » ، لنلاحظ أن النسبة إلى « الأمم » جاءت في القرآن « أميين » [٣] لا « أمميين » ؛ ولو كان القرآن اعتمد الوصف الآخر الذي يطلقه اليهود على من عداهم ، أي كلمة « شعوب » ، لجاءت النسبة إذاً « شعبي » لا « شعوبي » ، فهو ما كانت تعبر به السليقة العربية

---

١ ـ في ظلال القرآن ، ج ٣ ص ٢١٦ (= ٦١٤ متسلسلة) .

٢ ـ آل عمران ، الآية ٧٥

٣ ـ كل التفاسير ـــ كالمعاجم اللغوية ـــ تفسر كلمة « الامي » اولاً بأنه الذي « لا يقرأ ولا يكتب » ، ويعقّب بعضها بأنه « الذي لا يقرأ الكتاب » . وفي بعض ←

الصحيحة في عصر نزول الآيات ، وهو ما تقضي به القاعدة المستمدة من طريقة العرب في النسبة ، وواضح انه مغاير للطريقة التي صيغت بها نسبة « الشعوبية » في مرحلة تالية بعد عهد الرسول والعهد الراشدي ؛

← التفاسير الحديثة – مثل «في ظلال القرآن» – اشارة إلى نسبتها إلى « الامم ». وواضح ان تفسيرها بأنها في الآيات القرآنية صفة لمن « لا يقرأ ولا يكتب » ضعيف. عدا انه لا ينسجم مع المنطق والواقع التاريخي ؛ فقد ذكرت التفاسير ، نقلاً عن الرواة السابقين أو عن الشروح السالفة ، ان المقصود بالاميين هو العرب الذين « لا يقرأون الكتاب .. المقدس » . اما عدم انسجام التفسير الأول مع المنطق والواقع التاريخي فلأن العرب لم يكونو جميعهم يجهلون القراءة والكتابة ، ولا كان اليهود كلهم يحسنونها ، حتى تجوز صفة « الاميين » بذالك المعنا على العرب ، و « القارئين » أو « المتعلمين » مثلاً على اليهود ، بل الارجح ان الاكثرية الغالبة من اليهود في الجزيرة كانت ايضاً تجهل القراءة ، كبقية العرب في ذالك المجتمع الصحراوي البدوي. هاذا ولا نأخذ برأي من يذهبون الى ان النبي (ص) كان يحسن القراءة والكتابة (راجع « محمد عند علماء الغرب » للشيخ خليل ياسين ، ص ٧١ – ٧٤) رغم ان رأيهم يزكي ان المراد بالأمي كونه من «الامم» ، فالقرآن ينقض هاذا الرأي بصراحة « وما كنت تتلو قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك » (العنكبوت ٤٨) ، والعقل يرفضه ، لان القرآن لن يقول عن النبي شيئاً يعرف معاصروه انه غير صحيح .

اما شرح « الاميين » في التفاسير بأنهم العرب ، مع ان المفروض حسب مفهومنا ان يكون جميع الذين ليسو يهوداً « أميين » ، لا العرب وحدهم ، فلأن المجتمع الحجازي آنئذ ، وبخاصة مكة ويثرب ، لم يكن يضم إلا يهوداً وعرباً ، او كثرة ساحقة من العرب بازائهم ، فانحصرت الامية في ذالك المجتمع بالعرب ، وغلبت صفة الكثرة فصارت صفة المجموع، تماماً كما غلبت مع الزمن في أذهان العامة صفة «العجم» للفرس ، مع ان العجم هم جميع من ليسو عرباً ، وليسو الفرس وحدهم، ولاكن الفرس في المجتمع الاسلامي ، كانو يشكلون الكثرة الساحقة من العجم إزاء العرب، فغلبت صفتهم على المقصود من الاسم .

وهاذه النسبة تزكي تساؤلنا عن السبب في ظهور النسبة إلى « الشعوب » بالجمع ، وتعزز الشك بأن تكون التسمية من دخــــلاء كانو أغراباً عن اللغة العربية العفوية السليمة .

ويُظهر القرآن عقيدة أخرا كان اليهود يعتنقونها أو يبشرون بها عند ظهور الإسلام ، هي ان الانبياء والرسل يجب أن يكونو من بني اسرائيل وحدهم . أما الأميون فلا يظهر فيهم رسل أو أنبياء ، وبذا يكذّبون نبوة محمد (ص) ، لأنه ليس من بني اسرائيل . ومثل هاذا التفكير طبيعي في شعب يؤمن انه من روح الله ، وان باقي الشعوب ليسو بشراً حقيقيين ، بــــل حيوانات على صورة بشر ، وهل يمكن أن يكون الرسول من الحيوانات ، أو أن يكون الحيوان رسولاً للبشر ؟؟

ففي بداية سورة الجمعة ، جاء بعد الآية الأولا التي هي تسبيح لله تعالا : « هو الذي بعث في الاميين رسولاً منهم ... » [١] . ويظهر أن هاذه العقيدة قد تأثر بها العرب « الاميون » أنفسهم ، ورأو أن هاذه « الكرامة » خاصة باليهود وحــــدهم ، لذا نراهم يعجبون من ظهور رسول فيهم ، وهو ما يبدو واضحاً في سورة « ق » في قوله تعالا : « بل عجبو ان جاءهم منذر منهم ، فقال الكافرون هاذا شيء عجيب » [٢] .

---

١ – الجمعة ، الآية ٢

٢ – سورة «ق» ، الآية ٢ ؛ وكذا في سورة «ص»: « وعجبو ان جاءهم منذر منهم ، وقال الكافرون هاذا ساحر كذاب » ، الآية ٤ ؛ ومثلها في سورة «يونس» : «أكان للناس عجباً ان أوحينا الى رجل منهم» ، الآية ٢ .

هاذه المعتقدات اليهودية التي يناقشها القرآن، لا تختلف - كما نرا - عن التعاليم التي يضمها كتاب التلمود. وحتى لو كان ثمة من ينكر صحة كتاب التلمود ، أو ينفي عن اليهود تقديسهم له أو تسليمهم بتعاليمه ، فإن أحداً - من خلال الآيات القرآنية السالفة ومثيلات لها - لا يستطيع أن ينكر أن اليهود كانو يعتنقون هاذه التعاليم نفسها آونة ظهور الإسلام ، وإلا ما كان القرآن تعرّض لها ، ولكان لقي بسببها انتقاداً أو سخرية من قبل الذين نزل بين ظهرانيهم . فاعتناقهم لهاذه الأفكار في تلك الحقبة - أي قبيل ظهور الشعوبية - واعتقادهم بأنهم ليس عليهم في الاميين والإضرار بهم سبيل ، بل أن العمل على تحطيم الاميين هاؤلاء واجب ديني يثابون عليه ، يجعل اتهام اليهود بافتعال الشعوبية لتحطيم الإسلام ومجتمعه ودولته ممكناً من حيث المبدأ ، بل ومرجّحاً لأنه عمل ديني يقصدون قصداً إليه ، وهو ما لم تلقن الدياناتُ الأخرا اتباعَها مثله .

وقبل مفارقتنا لحديث التلمود ، لا بد من أن نعرج - ما دمنا نبحث من خلال كتب اليهود إمكانية أن يقوم مثلهم بافتعال حركة الشعوبية - على كتاب آخر يضم تعاليم أخرا منسوبة إلى اليهود، يمكنني أن أسميه تلمود العصور الحديثة ، عنيت به « پروتوكولات حكماء صهيون » .

هاذه التعاليم التي أعطيت اسم « پروتوكولات » ، هي تقريرات يبدو أن يهودياً كبيراً ألقاها - في أكثر من جلسة - على طائفة من كبار مخططي اليهود في المؤتمر الصهيوني الاول عام ١٨٩٧؛ وهي تدور

حول الاساليب الواجب اعتمادها لإخضاع العـــالم أجمع لمصلحة اليهود ونفوذهم ، و – التالي – لإنشاء مملكة عالمية يحلمون بإنشائها . وقد ظهرت هاذه التعاليم مطبوعة لاول مرة في روسيا عام ١٩٠٢ ، وقال ناشرها « سرجي نيلوس» ان سيدة فرنسية اختلستها من زعيم صهيوني في مركز ماسوني بفرنسا ، وأعطتها لصديق له سلمها بدوره إليه [١] . وقد أعقبت طبعة « نيلوس » تلك ، طبعات عدة بالروسية وسواها من اللغات الاوروبية ، وكانت نسخ تلك الطبعات ، في كل اللغات، تختفي من الاسواق بسرعة غريبة .

وقد ناقش كتّاب كثيرون صحة نسبة هاذه الپروتوكولات أو عدم صحتها ، لان اليود استنكروها وهالهم ما فيها من كشفٍ أو من تهمٍ لنواياهم ونفسياتهم ؛ فالذين شكّوا في صحتها ، رأوا شبهاً بينهـا وبين كتب سبقت ظهورها بنحو أربعين سنة [٢] ؛ وفي رأينا أن هاذا التشابه لا يقوم حجة ما دام اليهود يُتهمون بهاذه الافكار والاساليب منذ عهد أسبق بكثير من وضع الپروتوكولات . وأما المرجحون لصحتها فيبنون على انهـــا تنسجم مع تعاليم التلمود وسواه من كتب السنن اليهودية . وعلى أية حال ، فحتى لو كان الكتاب مزوراً ، إلا أنه

---

١ - مقدمة « الخطر اليهودي » لمحمد خليفة التونسي ، ص ٣٤

٢ - راجع مقالة «عباس محمود العقاد» حول الترجمة العربية الاولا للپروتوكولات، مقدمة الخطر اليهودي ، ص ١٤ .

يصور بصدق كثير أوضاع اليهود وتحركاتهم في الدول والمجتمعات التي يعيشون فيها ، ونفوذهم الذي تدعو هاذه البروتوكولات إلى تقويته وتعلمهم كيف يرسخونـه « قائم ملموس الوقائع والآثار » كما يقول شسترتون A. K . Chesterton[1] ، مما يدل على انسجامها مع أهدافهم ومراميهم ومساعيهم . إلا أن ما يعطي هاذه البروتوكولات أهميـة ويدفع الى الثقة بصحتها أن الاحداث الكبرا التي وقعت بعد ظهورها تتفق تماماً مع الخط الذي ترسمه ، ويمكن تفسيرها من خلال الأهداف التي تدعو إليها والبرامج التي تنادي بها ؛ وهاذه البرامج هي التي درسها نيلوس « دراسة دقيقة كافية ، وقارن بينها وبين الأحداث السياسية الجارية » في عهده ، فرفع صوته محذراً وداعياً العـالم كله ، وبخاصة المسيحية ، للوقوف في وجه المطامع اليهودية ، وتنبأ منذ ١٩٠٢ بتحطم القيصرية وقيام الشيوعية في روسيا ، وبسقوط الخلافـة الاسلامية العثمانيـة على أيدي اليهود ، وبسقوط الملكيات في أوروبا ، وبإثارة حروب دولية عالمية يخسر فيهـا الغالب والمغلوب ، ليظفر اليهود بغانمها ، وبعودة اليهود إلى فلسطين وتأسيسهم دولة إسرائيل[2] . تُرا ، هل كان تحقق هاذه الأحداث كلها ، وكذا ما نشهده اليوم من تعمق نفوذ اليهود في المجتمعات العالمية ، وبخاصة على صعيدي الإعلام والمال كما توحي هذه البروتوكولات ، من قبيل الصدفة وحدها ؟!

ولاكن ، هنا ، قـد يسأل سائل : أيجوز أن نستند إلى وثائق

---

١ ــ نقلا عن مقالة العقاد في مقدمة « الخطر اليهودي » ، ص ١٤

٢ ــ الخطر اليهودي ، ص ٣٤ للمترجم محمد خليفة التونسي ، و ١١٠ و ٢١٧ للناشر الاول نيلوس ، وبخاصة قوله : « وتظهر القسطنطينية كأنها المرحلة الأخيرة لطريق الأفعا قبل وصولها الى اورشليم » .

متأخرة حديثة ، مهما تكن موثوقة ، للحكم على حركة متقدمة سابقة كالشعوبية ؟

الجواب هو طبعاً : لا ؛ إلا إذا كانت هاذه الوثائق وسيلة لفهم تيار فكري أو إيماني أو اجتماعي ، تمثل المرحلة السابقة واحدة من مراحله ؛ فهي لا تعرض للأحداث كأحداث ، بل تلقي أضواء على العقلية التي كانت تلك الأحداث انعكاساً لها ، وتعطي صورة جديدة لمعتقد إيماني غيبي قديم لا يتغير بتغير الازمان والمجتمعات والاماكن ، وتمثل الوثائق المتأخرة هاذه امتداداً للعمل به .

وبروتوكولات حكماء صهيون،بما فيها من دعوات للخديعةوالفساد وتدمير حضارات الشعوب غير اليهودية وإذلالها وشق صفوفها وضربها بعضها ببعض ، الخ.[1] تمثل عقلية ليست فقط لا تتورع عن افتعال

---

١ — لا يمكن نقل الشواهد الكثيرة التي تظهر هاذه المبادىء ، فالبروتوكولات ملآ بها . لذا نكتفي بهاذه النماذج القليلة لاعطاء فكرة عامة عن القاعدة الخلقية التي تنطلق منها هاذه التعاليم ، دون أن يغني هاذا عن الرجوع إلى البروتوكولات نفسها للاحاطة بمبدأ إيحاءاتها :

« هاذه السياسة ستساعدنا أيضاً في بذر الخلافات بين الهيئات ، وفي تفكيك كل القوا المتجمعة ، وفي تثبيط كل تفوق فردي ربما يفوق أغراضنا ، بأي أسلوب من الأساليب » ـ البروتوكول ٥ ، الخطر اليهودي ، ص ١٣٦ .

« ولقد خدعنا الناشىء من الاميين (الاميين) وجعلناه فاسداً متعفناً بما علمناه من مبادىء ونظريات معروف لدينا زيفها التام . ولاكننا نحن أنفسنا الملقنون لها » ـ البروتوكول ٩ ، الخطر اليهودي ، ص ١٤٧ .

« سنتركهم يركبون في أحلامهم على حصان الآمال العقيمة ، لتحطيم الفردية الانسانية بالأفكار الرمزية لمبدأ الجماعية » ـ البروتوكول ١٥ ، الخطر اليهودي ، ص ١٧٦ .

« يجب أن يكون شعارنا : كل وسائل العنف والخديعة » ـ البروتوكول الأول ، الخطر اليهودي ، ص ١١٨ .

حركة كالشعوبية في أي عصر من الأعصر ، بل إنهـــا توصي بشدة بافتعال مثلها . لذا فإن هذه البروتوكولات تقدم في رأينا تأييداً آخر لنظرية أن يكون اليهود هم الذين افتعلو حركة الشعوبية في الإسلام ، لأن أصحابها القائلين بأفكارها كان يعيش فريق منهم في المجتمعـات الاسلامية الاولا ، ولم يكن لسواهم من الشعوب هاذا النوع من التخطيط الهادف .

وما دام الاعتقاد قائماً بصحة نسبة هاذه البروتوكولات إلى اليهود ، فنحن نذهب إلى أكثر من أنهـــا تقدم على الصعيد النظري ومن خلال ملاحظة العقلية العامة لأصحابها ، مؤيداً لتهمة افتعالهم هم هاذه الحركة ؛ إننا نرا فيها إقراراً صريحاً واعترافاً يُدين ، في أكثر من مكان ، بأنهم يتآمرون على « الشعوب » و « الأمم » ، بناء على تخطيط هادف وغاية مرسومـــة ، منذ قرون طويلة تسبق كثيراً تاريخ كتابة هاذه البروتوكولات في أواخر القرن الميلادي الفائت ، بل تسبق حتى عصر الشعوبية نفسها ؛ مما يجعلنا نظن أن ثمة وراء الأستار الظاهرة هيئـة قيادية خفية سرية ، تتناول من جيل لجيل ، الخطط والأسرار والتعاليم والاساليب المقررة منذ ما قبل ظهور المسيحية لتحطيم الشعوب الاخرا التي يراها « الشعب المختار » عدوة له ، وتصيغها وتطورها وفقـــاً لمقتضيات كل عصر وبيئة ومكان .

فعدا الاعترافات الواضحة التي تصرح بأدوار وتخطيطات لهم في أحداث تاريخية كبرا سابقة ، مثل قولهم : « تذكرو الثورة الفرنسية التي نسميها « الكبرا » ؛ إن أسرار تنظيمها التمهيدي معروفة لنـــا

جيداً لأنها من صنع أيدينا » [١] مما يزكي أن تخطيطاتهم المترابطة في ما بينهم دولياً ، قديمة جداً ولا تبدأ مع هاذه البروتوكولات فقط ، نجد ، بالإضافة إلى أمثال هاذا الاعتراف ، جملاً تكاد تقول لنا بصراحة صارخة : إن الشعوبية أيضاً وأيضاً من صنع أيدينا .

ففي البروتوكول الخامس ، جاء مثلاً :

« لقد بذرنا الخلاف بين كل واحد وغيره في جميع أغراض الأمميين الشخصية والقومية ، بنشر التعصبات الدينية والقبلية خلال عشرين قرناً » [٢] .

وجاء في البروتوكول الثالث عشر حيث الحديث عن المشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تثير قلق الانسانية ، والتي يُغرقون فيها الشعوب تمهيداً لقيام الحكم اليهودي الذي يحلمون به ويعملون له :

« وحين نستحوذ على السلطة ، سيناقش خطباؤنا المشكلات الكبرا التي كانت تحير الانسانية ، لكي ينطوي النوع البشري في النهاية تحت حكمنا المبارك . مَن الذي سيرتاب حينئذٍ في أننا نحن الذين كنا نثير

---

١ — البروتوكول الثالث ، الخطر اليهودي ، ص ١٢٩

٢ — الخطر اليهودي ، ص ١٣٤ . وهنا يمكن التساؤل : ترا لو كانت هاذه البروتوكولات مزورة وموضوعة على اليهود من قبل خصم لهم لاتهامهم ظلماً بأعمال أو بأفكار هم براء منها ، هل كان يعلم واضعها منذ ١٩٠٢ على الاقل ، أي آونة ظهور طبعتها الاولا ، أن بعضاً سيشك بأنهم كانو أصحاب الدور الأبرز أو الأول في فتنة سياسية أو اجتماعية ظهرت في الاسلام باسم الشعوبية ، فأضاف مثل هاذه العبارات ليساعده ويزكي تقديراته وظنونه ؟

هاذه المشكلات وفق خطة سياسية لم يفهمها إنسان طوال قرون كثيرة!»[1]

هاذه التوجيهات والتعاليم في « پروتوكولات حكماء صهيون » وفي « التلمود » وأشباههما ، وقبلها فكرة شعب مختار وشعوب دونه أدنا منه ، وكذا فكرة القوميـــة الدينية التي تجمع اليهود ، لم تعرف النصرانية – ولا غير النصرانية – مثلها ؛ لذا رأيناها – في مناقشتنا النظرية لاحتمال أن يكون اليهود والنصارا هم الذين افتعلو حركة الشعوبية في الإسلام – قرائن على أن اليهود هم الأهل أكثر من النصارا للعب هاذا الدور ؛ وبخاصة لأنها أوضحت لنا أن عملاً كافتعـال حركة الشعوبية في الإسلام، ليس فقط مما لايتناقض مع مفاهيم اليهود الخلقية والإيمانية ، بل ان تعاليمهم الدينية تأمرهم بمثله .

• • •

وبعد هاذه المناقشة النظرية لدور الذميين المحتمل – أو بعضهم – في إيجاد هاذه الفتنة ، أي لامكانية أن يقومو من حيث المبدأ أو لا يقومو بهاذا العمل ، نرا أن دراسة واقعية لهاذا الاحتمال ، أي تتبع السوابق التاريخية واستعراض الحالات المماثلة أو المشابهة في التاريخ ، تؤيد بدورها الظن بأن يكون اليهود هم أصحاب هاذه اللعبة ؛ فالدس والتآمر السري ، والتظاهر بغير العداء المضمر ، واعتماد مبدأ « فرّق تسُد » ، وإشاعة الأفكار المثيرة أو النزعات العنصرية أو الدينية أو السياسية في المجتمعات الاخرا ، لم تعرفهـــا المسيحية إلا مع النهضة الاوروبية الحديثة بتحركها التوسعي لاستعمار اقتصادي أو سياسي ؛

---

١ ـ الخطر اليهودي ، ص ١٦٨ و١٦٩ .

أما قبل ذالك ، فكانت عداوات المسيحيين حتى في أعنف فعالية الحروب الصليبية في الشرق، وفي أحلك عهود محاكم التفتيش في أوروبا، سافرة واضحة الشعارات والاشخاص، ومكشوفة التحرك والاهداف. أما اليهود فنجد تاريخهم مليئاً بالأحداث التي تصور أفكار التلمود والپروتوكولات ، من ائتمار بالأمم ، ووجوب القسوة عليهم ، وعدم التحرج دينياً أو خلقياً من العمل على تدميرهم؛ ونراهم في تلك الأحداث التاريخية ، يعتمدون في التصرف الاسلوبَ نفسه الذي تدعو إلى اعتماده تلك الكتب التعليمية ، من كتمان حقيقة مذهبهم الديني ، وإظهار الانتساب – كذباً – إلى الديانات أو الجماعات الاخرا ، واللجوء إلى أساليب الخديعة والغش ، وإثارة النزعات التي تهيج الناس وتدفعهم ليحطم بعضهم بعضاً ؛ ففي المجتمعات القومية تثار النزعات المذهبية والدينية التي تذكر كل طرف بأنه من الطائفة الفلانية، بعكس الآخر، وفي المجتمعات الدينية تثار النزعات العنصرية والقومية التي تذكر أتباع كل جنس عنصري بخلافاته وثاراته مع الجنس المخالف ، وهاذا القسم الأخير بالذات هو المظهر الذي تجسم في الشعوبية . وهاذه الاحداث التاريخية التي تشير بصراحة أو بقرائن كثيرة إلى دورٍ أول أو دور أبرز لليهود فيها ، هي في تواريخ الشعوب والديانات المختلفة قديماً وحديثاً ، في الشرق وفي الغرب ، من الكثرة بحيث يتوجب على كل من يريد أن يتتبعها، كلّها أو جُلّها، أن يُعد نفسه لإخراج كتاب ضخم، إن لم نقل أكثر من كتاب .

لذا نرا لزاماً ، والشواهد التاريخية المذكورة هي على تلك الكثرة ، أن نكتفي بلفت النظر إلى بعضٍ منها ، تحقيقاً لما أشرنا إليه في بداية

هاذا الفصل من المقال ، من وجوب إجراء مناقشة نظرية وأخرا عملية لفكرة أن يفتعل الذميون فتنة الشعوبية ، أولاهما تُظهر ، من حيث المبدأ وانطلاقاً من التعاليم الدينية أو الخلقية عندهم ، إمكانية أن يقوم اليهود والنصارا بمثل هاذا الدور ـ وقد أجرينا مثل تلك المناقشة ، ووجود مثل هاذه الامكانية متوفر في تعاليم اليهود – وثانيتهما ، وهي المناقشة الواقعية ، تُظهر إن كان ثمة سوابق تاريخية واقعية تدل على أنهم يُقْدمون على خلق فتنة كالشعوبية ؛ لأن وجود تعاليم نظرية لا يكفي للدلالة على أنهم عملو بها ونفذوها ، وبخاصة إذا كانت قاسية غير خلقية ؛ أما وقوع أحداث واقعية تكرس هاذه التعاليم ، فذالك يزكي كثيراً تهمة أن يكونو هم الذين افتعلو تلك الحركة المدمرة التي ظهرت في الإسلام باسم الشعوبية .

أما الوقائع القليلة التي اخترناها ، فمن تواريخ متباينة ومن عهود مختلفة ، بعضٌ منها حدث قبل حركة الشعوبية ، وبعض آخر بعد ظهورها ، نماذجَ أو أدلةً على أن اليهود قد قامو عملياً في الديانات والمجتمعات الاخرا ، وفي مختلف مراحل التاريخ ، بأعمال من نوعية افتعال حركة الشعوبية :

* في التوراة ، منذ الأسفار الاولا من الكتاب المقدس ، نجد وقائع عدة يمكن أن نصفها بأنها تلمودية النَفَس أو الفلسفة ؛ نعني أنها من مدرسة الافكار والتعاليم التلمودية وأشباهها . وفي ظننا أن واضعي التلمود إنما استندو على أحداث من هاذا القبيل وردت في العهد القديم ، فحوّرو تفسيرها وأوّلو أحداثها تأويلاً يجعلها خاصة بمصلحة الشعب اليهودي دون جميع الناس ؛ أو أنهم استغلو وقائع وأعمالاً لعلها

كانت مقبولة في مفاهيم القرون السالفة، ليجعلوها قواعد خلقية ودينية دائمة للشعب « المختار ».

وفي المناقشة النظرية التي أجريناها لدور اليهود المحتمل في فتنة الشعوبية، أوردنا بعض التعاليم التي وردت في العهد القديم، مما ينسجم مع روح التلمود وفلسفته « المختارية » غير الخلقية. ونحن نجد أن تلك التعاليم لم تبق تعاليم فقط، بل إن اليهود نفذوها وعملوا بها، فهي سوابق تاريخية يُقِرونها حتى اليوم، وشواهد على مدا استعداد القوم دائماً، ومنذ عهود سحيقة تسبق عهد التلمود، للعمل بالتعاليم القاسية التخريبية التي جسمها التلمود ودعا إليها.

فحيث التوصية للعبرانيين من قبل موسا قبل مغادرتهم مصر سراً « بأن يطلب الرجل من صاحبه والمرأة من صاحبتها أمتعة فضة وأمتعة ذهب »[1] ليسرقوهم – كما أسلفنا – نجد في الفصل التالي أن بني إسرائيل صنعوا « كما أمر موسا، فطلبوا من المصريين أمتعةَ فضةٍ وأمتعة ذهب وثياباً. وآتا الرب الشعب حظوة في عيون المصريين، فأعاروها لهم وسلبوا المصريين. ثم ارتحل بنو اسرائيل .. »[2]؛ وجواز سرقة الأميين غير اليهود وعدم إرجاع أماناتهم، هما من تعاليم التلمود، كما تقدم.

ومبدأ خديعة الاميين، وجواز اعتماد أي أسلوب معهم لاستغلالهم والاستفادة منهم، وكذا أن مقاربة اليهودي للاميات أو مقاربة الاميين لليهوديات لا يعد زنا، لأن الاميين هم بمثابة حيوانات وإن

١ – الخروج ١١ : ٢
٢ – الخروج ١٢ : ٣٥ – ٣٧

كانت لهم صورة بشر ، نجدها في قصة نزول إبراهيم لمصر وإخفائه حقيقة شخصية زوجته الجميلة « سارة » ، التي تظاهر بأنها أخته لكي تَحَسُن في عيون المصريين و « يُحْسَن إليه بسببها » ؛ وقد أُخذت بسبب هاذا الادعاء الكاذب إلى قصر فرعون زوجةً (مرة ثانية) أو خليلة ، « فأحسن إلى إبرام بسببها ، فصار له غنم وبقر وحمير وعبيد وإماء وأتن وجمال »[١].

ومبدأ القسوة على الأمم وعدم جواز الشفقة عليهم – وهو مبدأ أوردنا نصوصاً توصي بني اسرائيل به – نجد تطبيقاً عملياً له في أحداث واقعية عدة من العهد القديم ؛ من أبرزها موقفهم من مدينة « أريحا » حين دخلوها ، فقد « أبسلو جميع ما في المدينة من رجل وامرأة وطفل وشيخ ، حتى البقر والغنم والحمير بحد السيف »[٢] وبعد هاذه المجزرة الجماعية ، يبدو أن وحشية نفوسهم وأفكارهم لم ترتو ، فأحرقو « المدينة وجميع ما فيها بالنار »[٣] . وكذا موقفهم من «الشعوب» الذين كانو يعيشون معهم في ظل الامبراطورية الأخيمنية ، حين سلطهم عليهم الامبراطور الأخيمني « أَحشويروش » ملك بلاد فارس في القرن الخامس قبل المسيح (٤٨٦–٤٦٥ ق م) . فهاذا الامبراطور الذي كان

---

١ – سفر التكوين ١٢ : ١١–١٦

٢ – سفر يشوع ٦ : ٢١

٣ – يشوع ٦ : ٢٤

وزيره « هامان » قد حرضه على اليهود في امبراطوريته ، حينا اكتشف أن زوجته «استير » التي يحبها هي يهودية ، غضب على هامان ، وسمح لليهود بالانتقام من أخصامهم من الشعوب لمدة ثلاثة أيام متصلة . فماذا فعل « شعب الله » بأبناء الأمم الذين لا ذنب لهم سوا أنهم لم يُخلقو يهوداً ؟ يقول سفر استير : « فضرب اليهود جميع أعدائهم ضربة سيف وقتل واهلاك ، وفعلو بمبغضيهم كما شاؤو . وفي « شوشن » العاصمة ، قتلت اليهود وأهلكت خمس مئة رجل »[1] عدا أبناء هامان العشرة . أما في اليوم الثاني ، فعلقو أبناء هامان على خشبات ، « وقتلو ثلاث مئة رجل في شوشن »[2] . وأما في اليوم الثالث ، فقد « اجتمع سائر اليهود في أقاليم الملك ... وقتلو من أعدائهم خمسة وسبعين ألفاً »[3].

إلا أن ما يهمنا من مبادىء التلمود وتعاليمه في موضوع الشعوبية أكثر مما يهمنا من المبادىء والتعاليم التي أوردناها ، هو مبدأ الدخول في الديانات أو الجماعات الأخرا ، والتظاهر بأنهم من اتباعها ، للتوصل إلى أغراض لهم خاصة ؛ فهاذا النوع من التصرف ، هو ما نقدّر في اتهامنا أن يكون اليهودُ قد أقدمو عليه في حركة الشعوبية التي افتُعلت افتعالاً في الإسلام ، وهاذا النوع من التصرف بالذات ، هو ما

---

١ - سفر استير ٩:٥و٦

٢ - استير ٩:١٥

٣ - استير ٩:١٦

نجده في القصة التي يدور حولها السفر الاخير نفسه الذي تحدثنا عنه ، أي سفر استير .

ما هي قصة استير ؟

خلاصة هاذه القصة أن الملك احشويروش غضب يوماً على زوجته الملكة « وشتي » ، فأمر بنقل أجمل حسناوات الامبراطورية إلى قصره في « شوشن » ليختار من بينهن ملكة جديدة. وبعد تمحيص و« غربلة » من قبل رجالاته مدة طويلة ، وقع الاختيار على سبع منهن ، ثم على واحدة من السبع هي « استير » التي كانت يهودية . ولاكن استير التي كان يرعاها ويوجهها ابن عم لها يُدعا « مردخاي » لم تخبر بحقيقة « شعبها وأقاربها ، لأن مردكاي أوصاها بأن لا تخبر »[١]. وبقيت سبع سنوات في بلاط الامبراطور ، ملكةً وزوجة أولا مقدّمة ، وهم يظنونها منهم ، حتى اضطرت أخيراً إلى أن تكشف حقيقتها وتستغل حب الامبراطور لها ، حين رأت انه بتحريض الوزير هامان يكاد يبيد شعبها ، وقد استجاب احشويروش لها وحوّل نقمته من اليهود إلى هامان ، مطلقاً يدهم في رقاب الشعوب ثلاثة أيام ، كما تقدم .

سبع سنوات تعيشها هاذه المرأة متظاهرة بغير حقيقتها اليهودية ، وتَخفّيها إنما يكون بناء على توصية من ذاك الولي الذي انتقل معها إلى القصر ليكون بجوارها ويوجهها ، والذي لعله كان حبراً أو حاخاماً

١ ـ استير ٢ : ١٠

أو رأساً من الخاصة الذين يخططون ويوجهون ويدبرون .. أليس هاذا التخفي بالضبط ، والتظاهر بعكس الحقيقة ، ما نشك بأنه كان آفـــة المجتمع الاسلامي ، والاسلوب الذي كان شرارة الشعوبية ووقودها ؟؟

هاذه الاحداث التي أوردناها وأشباهُها في العهد القديم ،وهي أعمال يقرها اليهود ويرون أشخاصها أمثلة يُقتدا بها ، تدل على أن الأفـكار التلمودية يعرفهـــا اليهود ويعيشونها قبل الإسلام الذي جاءت الحركة الشعوبية سوساً ينخر كيانه ، بـــل قبل المسيحية ، بقرون ، وان اليهود لهم قبل ظهور الشعوبية سوابق تاريخية في العمل بمدرسة التلمود وأفـكاره .

* وفي تاريخ المسيحية ، سواء في عهودها المتقدمة أو المتأخرة ، نجد لليهود أدواراً مماثلة يتهمهم المؤرخون بلعبها . وقد كُتبت في هاذا المضمار كتابات عـــدة ليس نطاقها هـــاذا البحث ؛ ولاكننا نرا من مكملات الدراسة أن نشير إلى بعضها ، وان نحيـل المتتبع إلى المظان التي يجد أمثالها فيها، سواء على صعيد تشويه العقيدة وإفسادها، أو على صعيد التخريب الاجتماعي والكنسي .

أما على صعيد العقيدة ، فالمؤرخون ، وبخاصة مسيحيون منهم ، يتهمون اليهود بأنهم حاولو الإفساد فيها منذ عهد مبكر،وان الخلافات المذهبية بين الطوائف النصرانية لم تكن تخلو من أصبع لهم في تعزيزها بل وفي توليدها أحياناً ، حتى ليصعب التمييز تمامـــاً بين الاصول

والزيادات العقدية . هاذا وان في أعمال الرسل مثلاً ، ما يدل على أن ثمة مَن كانو يُظهرون المسيحية ليضللو المقبلين على اعتناقها ويبعدوهم عن قواعدها السليمة المفروضة ، وهاذا يُستكشَف من مثل مـــا لقيه « بولس » مثلاً ، حين كان ينتقـــل للتبشير بالدين الجديد ، فإنه حين اجتاز في النواحي العالية « بلغ أفَسُس ، وصادف هناك بعضاً من التلاميذ فقال لهم : هل نلتم الروح القدس لـما آمنتم ؟ فقالو له : لا ، بل ما سمعنا بأنـه يوجد روح قدس . قـــال : فبأية معمودية اعتمدتم ؟... » [١]

فأي إيمـــان آمنه هاؤلاء ؟ ومن الذي لقنهم ديانتهم قبل وصول بولس ؟ وما هي هاذه العقيدة المسيحية التي اعتنقوها وفيها لم يسمعو بروحٍ قدسٍ هو في الأس الأول من أركان المسيحية ومعتقداتها؟؟ أليس في هاذا دليلاً على أن ثمة مضلّلين كانو « يبشرون » بالرسالة الجديدة ، متظاهرين بأنهم من تلاميذ المسيح ومن دعاة المسيحية ، ليلقنوهـــا الاتباع بصورة خاطئة ، بعد أن رأو إقبال الجماهير على الدين الجديد، ويئسو من صرفهم عنه ؟!

هاذا في المسيحية قبل الاسلام ، أي قبل حركة الشعوبية ، أمـا بعد الشعوبية فنجد حالات مماثلة متعددة ، ممـــا يدل على أن تصرف اليهود إنما يصدر عن فلسفة عامة قديمة مستمرة مع الاحقاب والاجيال، وعن مبادىء تمتد أصولها حتى عهود سحيقة من التاريخ ، وتمتد فروعها حتى العصور الحديثة ، بل حتى الازمان القادمة ، مروراً بالعصر الذي

---

١ ـ العهد الجديد ، أعمال الرسل ١٩ : ١-٣١ .

ظهرت فيه الشعوبية .

من هاذه الحالات بعد عهد الشعوبية ، الرسالة التي أجاب بها المجمع اليهودي العالمي في القسطنطينية على رسالة كان بعث بها إليه «شامور» حاخام اليهود بمدينة «ارل» بفرنسا في ١٣ كانون الثاني (يناير) ١٤٨٩، وفيها يستشيره باسم اتباعه حول ما يجب عمله أمام تهديد الفرنسيين في « اكس » و « ارل » و « مرسيليا » لمعابد اليهود، وتخيير ملك البلاد [١] لهم بين اعتناق المسيحية أو مصادرة أموالهم وطردهم من البلاد ؛ وقد جاء في رسالة المجمع ليهود « ارل » :

« تقولون ان ملك فرنسا يجبركم على اعتناق الديانـــة المسيحية ، فاعتنقوها ، لأنه ليس بوسعكم أن تقاومو . لاكن يجب عليكم أن تُبقو شريعة موسا راسخة في قلوبكم .

... وبمقتضا قولكم انهم يهدمون معابدكم ، فاجعلو أولادكم كهنة واكليركيين ليهدمو كنائسهم »[٢] الخ .

أي الاسلوب نفسه والطريقة ذاتها في معالجة روابطهم مع الشعوب

---

١ – في النص الذي نقله الدكتور كمال يوسف الحاج في كتابه « حول فلسفة الصهيونية » ان هاذا الملك كان ملك فرنسا ، وفي النص الذي نقله ايليا أبو الروس في كتابه « اليهودية وحربها المستمرة على المسيحية » (ص١٨٨) ان هاذا الملك كان فرديناند ملك اسبانيا .

٢ – حول فلسفة الصهيونية ، ص ٣٧؛ مع الاشارة إلى أنمصدره الذي يذكره للرسالة هو مجلة « الدروس اليهودية » التي نشرتها عام ١٨٨٠ م .

الأخرا . ووفقاً لمنطق هاذا المجمع وتفكيره ، ألم يكن سيجيب ، فيما لو كان منعقداً في القرن الإسلامي الأول واستشير من قبل يهود يعيشون في المجتمع الإسلامي في كيفية التصرف مع المسلمين ، بأن يقول : « اعتنقو الديانة الاسلامية ، لاكن يجب عليكم أن تبقو شريعة موسا راسخة في قلوبكم .. واجعلو أولادكم شيوخاً وفقهاء ليهدمو جوامعهم ويُفسدو جماعاتهم » ؟!

ليت شعري ، أليس هاذا بالضبط ما نقدّره من علة للشعوبية ومن اسلوب لإشاعتها ؟!

إننا نجد في تاريخ المسيحية اعلاماً من رجال الكهنوت ممن كانو من أصل يهودي ، يُشك بأنهم كانو يحفظون ولاءهم الحقيقي لدينهم السابق[١] ؛ وهاذه التهم يسوقها أحياناً نفر من المؤرخين المتدينين في المسيحية نفسها[٢] . على اننا لسنا بحاجة إلى إيراد أمثلة مفصلة على ذالك ، لا فقط

---

١ ـــ وبمعنا آخر انهم كانو لا يزالون يهوداً ، وان تظاهرو باعتناق المسيحية . على أن هاذه الشكوك لا يمكن الحكم بصحة أكثرها ، لصعوبة إثبات نوايا البشر ، عدا أن المفروض أن يكون هاؤلاء بارعين في إخفاء حقيقة معتقدهم .

٢ ـــ كالكاردينال الالماني هرگنروتر الذي كتب « تاريخ الكنيسة » بالالمانية في ثمانية مجلدات في أواخر القرن التاسع عشر ، والذي يشتمّ انه يعلّل موقف أحد كبار الذين يرام السبب في شق الكنيسة الواحدة إلى كنيستين يونانية ورومانية (شرقية وغربية) بأن أمه كانت يهودية . راجع منه تاريخ المرحلة المتعلقة بأواسط القرن الحادي عشر الميلادي ، في المجلد الثالث من ترجمته الفرنسية للاب بيليه :

L'Histoire de l'Eglise , par S.E. le Cardinal Hergenroether. Trabuction de l'abbé P. Bélet, Tome 111 .

لأن هاذه الأمثلة تحتاج إلى تحقيق، بل كذالك لأنها ليست محور دراستنا في هاذا البحث . وفي ظني أن ما ذكرناه يعطي فكرة كافيــة لا عن نوعية تفكير اليهود فحسب ، بل عن مدا استعدادهم للاقدام على أي عمل فيه تدمير للمعتقدات والجماعات والمجتمعات المخالفة (كالمجتمـــع الإسلامي آونة ظهور الشعوبية) ، ولا حاجة – من أجـــل إثبات استعدادهم هـــاذا مرة أخرا – إلى الحديث عن المذابح الهائلة التي اتـُّهمو بالاقدام عليها وأدينو بها في الشرق وفي الغرب ، وهي طبعاً جد كثيرة [١] .

* أما في الاسلام فدورهم التخريبي في ميدان العقيدة لم يكن يقل – إن لم يكن يزيد – عن دورهم في المسيحية . وإنك لواجـد في المراجع القديمة وفي الدراسات الحديثة جميعاً ، شكاوا من لعب اليهود ، وشكوكا في تأثيرهم في العقائد الاسلامية وأتباعها؛ والأسماء التي وردت في المصادر القديمـــة ليهود يشك بأنهم تظاهرو كذباً بالإسلام ليفسدو

---

١ – أبرز ما يُذكر منها في الشرق، استنزاف دم البادري توماء الراهب الكبوشي الايطالي ، وخادمه ابراهيم قمارة، بعد ذبحها في حارة اليهود في دمشق يوم ١٥ شباط (فبراير) ١٨٤٠ ، وكذا استنزاف دم الطفل هنري عبد النور في دمشق أيضاً يوم ٧ نيسان (ابريل) ١٨٩١ . وقد نُقلت وقائع هاتين الحادثتين الفجعتين عن سجلات حكومية دونتها فيها محاضر تحقيق رسمية ، وتحدثت عنها بتفصيل جميع المراجع التي تعرضت لليهود تقريباً . وهناك مذابح أخرا كثيرة في انطاكية وطرابلس وحماة ورودس والاسكندرية وأزمير وبورسعيد والآستانة ودير القمر وغيرها ، تحدث عنها ايليا أبو الروس في كتابه « اليهودية العالمية .. » (ص٧١ – ٧٤) كما عدّد في كتابه المذكور (ص ١١٧ – ١٢٦) عشرات المذابح التي جرت كذالك في الغرب .

عقائده وناسه ، والذين عددنا قبلاً بعضهم ، ككعب الاحبار ، ليست هي أسماء جميع الذين تلبسو من اليهود لَبوس الاسلام لتمزيقه ، بل لعل عدد الذين لم تُكشف حقيقتهم ، هو أضعاف مضاعفة لعدد الذين افتضح أمرهم منهم . فمصيبة الإسلام مع اليهود – كمصيبة الديانات الأخرا – هي في التخفي المدمر الذي يلجأون إليه [١] ، حتى يُعمّا على المؤمن تمييز الصواب ، من الخطأ الذي أُظهر في صورة قريبة من الصواب ؛ وهاذا الأمر هو الذي أرهق المحققين في تراجم الرجال ، والمؤرخين المتتبعين لحقائق الأحداث ، والفقهاء المتحرين للاحكام ، والنقاد المحصين للاحاديث النبوية وللروايات ، وهو الذي كرّر قديماً وحديثاً ، وأعاد إلى الالسن والاقلام ، أمثال هاذه الشكوا المرة التي أبداها محمد خليفة التونسي في قوله : « ان تخليص الكتب الاسلامية الجليلة من الاسرائيليات [٢] ، لتنوء به كواهل عشرات الجماعات من أولي

---

١ – ان العامة في مجتمعات إسلامية متباينة وفي عهود مختلفة ، كانت تتحدث عن أشخاص عاشو وعرفو بين الناس كقضاة أو فقهاء ورجال شريعة في الديانة الاسلامية ، ثم تكشّف انهم كانو في واقعهم يهوداً يظهرون غير حقيقتهم . على أن أمثال هاذه الأقوال أو التقديرات لا يمكن الاستناد اليها علمياً، لأن في إثباتها صعوبة كثيرة أحياناً، عدا أن الشائعات – حتى لو ثبت صحة بعضها – تُلحق أبرياء أحياناً بغير أبرياء ، مما يتعذر معه التمييز بين الصحيح وغير الصحيح من تلك التهم. ولعل من السائغ أن نضع بموازاة تلك الأقوال والتقديرات ، ما يذكره بعض المسيحيين أيضاً مع علامة استفهام من أن ممن توصلو حيناً إلى أعلا سدة في التنظيمات الكنسية المسيحية الغربية وهم من أصل يهودي، واحد على الأقل ممن يُشك بأنهم كانو في أعماقهم على ولاء لدينهم الأصلي .

٢ – « الاسرائيليات » أخبار أو أحاديث أو روايات نفذت إلى التواريخ ←

العزم »[١] ؛ بل ان هاذا الاسلوب بالذات في التظاهر بغير الحقيقة المبطنة ، وفي دس الاخبار والعقائد الزائفة الذي لجأو إليه في ميادين أخرا كثيرة ، هو الذي جعلنا نشك بأن مَدّه قد وصل إلى شاطىء الشعوبية ، وان هاذه الحركة لم تكن إلا بعضاً آخر من نشاطهم الخفي والكثير في تخريب الاسلام والمجتمع الاسلامي .

ثم ان ظهور «اسرائيليات» في الاسلام، وعدم ظهور «نصرانيات»[٢] مثلاً أو « مجوسيات » ، لأمر له في نظرنا دلالات بعيدة . انه يشير إلى أن اليهود وحدهم الذين كانو يدسون — أو انهم وحدهم اتّهمو بالدس — في الاسلام ؛ فإذا رأينا في الشعوبية عملية مفتعَلة ومشكلة مدسوسة

← وإلى الكتب التي تصور المعتقدات الايمانية الاسلامية وهي مستمدة من التوراة ومعتقدات اليهود ، او موضوعة لتلقيح العقائد الاسلامية بمعتقدات يهودية تؤدي إلى أن ينظر المسلمون باحترام إلى معتقدات اليهود ، أو انها موضوعة لتشويه عقائد المسلمين أنفسهم وابعادها عن أصلها الذي لُقن للناس ، فيبهت الايمان بها وتضعف الثقة بقوتها .

١ ـ مقدمة « الخطر اليهودي » ص ٧٥

٢ عكس القرآن الكريم بعض معتقدات النصرانية قبلــه ، مثل قصة « أهل الكهف » ، كما ان بعض الأفكار الفلسفية الجدلية التي عرفتها المسيحية انتقلت إلى العلوم الاسلامية ، وهو انتقال طبيعي لأن الفكر الانساني ـ وهو واحد ـ يجابه في كل الفلسفات والأديان تقريباً نفس المشكلات . إلا أن هاذا الانتقال لم يكن له طابع الدس الخفي بل كان شيئاً واضحاً تطورياً . أما الذي يقصد بكلمة « اسرائيليات » فالأشياء التي أدخلت دساً وتضليلاً في الاسلام ، وهو ما لم تتهم المسيحية بمثله .

على هاذا الدين واتباعه ، وإذا كنا نفتش بين اتباع الديانات الأخرا عن هوية المفتعل لهاذه المشكلة ، فظهور الاسرائيليات وعـــدم ظهور « مذهبيات » غيرها في الاسلام ، يقودنا مرة أخرا إلى بني اسرائيل ، إلى اليهود، إلى الذين يسجل تاريخهم منذ عهد احشويروش واستير قبل خمسة وعشرين قرنـــاً ، أنهم يُظهرون غير ما يبطنون ، وانهم يتظاهرون كذباً باعتناق ديانات أخرا ليتوصلو إلى أهداف لهـــم خاصة بهم .

على أن ثمة مثالاً في العهود الحديثة ، هو عندي أهم من كل الأمثلة التي أوردتها على نشاط اليهود الخفي في الديانات والمجتمعات المخالفــة لهم ، لأن تلك الأمثلة فردية تُظهر نشــاط أفراد من اليهود في ميادين معينة محدودة ؛ أما هاذا المثال ، فيصور تخطيطاً عاماً طويل النَفَس بعيد المدا ، لتدمير مجتمع ديني كامل ، أي تماماً كالحال الذي يذهب ظننا إليه في موضوع الشعوبية .

هاذا المثال الذي يشكل في نظرنا قرينة تقرب من الدليــل ، هو وضع الدولة العثمانية :

كانت الدولة العثمانية دولة دينية ؛ بمعنا انها لم تكن تميز مبدئياً بين قومية وأخرا من القوميات العديدة التي كانت تابعة لها [1] ، فكان

---

١ ـ افتخر العثمانيون بالاسلام ، سواء قبل دولتهم أو في عصرهم ، وبالمسلمين تركاً كانو أو غير ترك. ويتحدث ساطع الحصري عن مسرحيات كتبت في العهد العثماني ←

مجلس المبعوثان (مجلس النواب) يضم على قدم المساواة أعضاء من قوميات متباينة ، من أتراك ، وعرب ، وارناؤوط ، وشركس ، وأكراد ، ويونان ، وأرمن ، وصرب ، الخ . بل ومن مختلف الديانات أيضاً ، رغم إسلامية الدولة ، وفقاً لنسبة أعداد طوائفهم التي كانو يمثلونها . وكان حس الارتباط بالدولة حميماً لدرجة اننا نجد مبعوثان (نواباً) من غير المسلمين ، يدافعون عن الدولة وكيان الخلافة بحرارة واندفاع [١] .

ولاكن الحال اختلف فجأة بعد أن تأسست « جمعية الاتحاد والترقي » ، وتبدل الوضع الداخلي إلى حالة من الاضطراب الشديد ؛ فقد ظهرت مع ظهور هاذه الجمعية دعوة إلى تمييز العنصرية التركية الطورانية ، وإلى « تتريك » الثقافة والشعارات والمظاهر وحتى التعاليم الدينية لو أمكن .

فماذا نتج من ذالك ؟ نتج — كما نتج في الاسلام بعد تجلي نزعة الاستعلاء العربية — ان القوميات والعنصريات الاخرا ، هبت لإثبات شخصيتها وحفظ حقوقها بل و — تدريجاً — للمطالبة باستقلالها ، أي

← ويترجم — للنموذج — بعض الأشعار التي نظمت في ذالك العهد ، وفيها يفتخر الكتاب والشعراء بأمجاد « الأجداد » في بدر وحنين والأندلس . — راجع « محاضرات في نشوء الفكرة القومية » ، ص ١٤٨ — ١٥٢ .

١ — من هاؤلاء مثلاً سليمان البستاني الأديب اللبناني المعروف ، مترجم الالياذة إلى العربية ، وقد كان مبعوثاً يمثل جبل لبنان في مجلس المبعوثان .

لتمزق الدولة إلى دول ، وبدأت منذئذٍ في دولة الخلافــة العثمانية المتاعب العنصرية التي لا تزال تواريخ الاتراك والشعوب التي كانت قبل استقلالـها تابعة لهـم مليئة بالشكوا منها ، والاعمال المستنكرة غير الانسانية وغير الديموقراطية التي سادت أوضاع الدولة « العليــة » ، والنَفَس التمييزي – القومي العنصري ، والديني ، والمذهبي – الذي شحن النفوس بالكره والنفور ، وملأ القلوب بالاحقــاد ، وضرب عنصريات الدولة الواحدة بعضها ببعض ، ومهد – مِن ثَمّ – للانهيار التام الذي انتهت إليه دولة « الرجــل المريض » . ولو تأملنا قليلا تاريخ السلطنة العثمانية والشعوب التي كانت مرتبطة بها قبل الاستقلال، للاحظنا أن أكثر ما كانت الشعوب الاخرا تشكو منــه على صعيد الإساءات المباشرة ، من سجن ونفي واضطهاد وتشريد وشنق وكبت حريات الخ،إنما كان في العهود التي تلت ظهور «الاتحاد الترقي»،أما قبل ذالك فكانت سيئات الدولة العثمانية – وهي سيئات اجتماعية وإنسانية تشكو منها المجتمعات المتخلفة – عامةً جميعَ عنصريات السلطنــة وأجزائها ؛ فالجهـل ، وتدني المستوا العمراني والاجتماعي ، والتخلف الصحي ، وانخفاض المستوا الاقتصادي الخ ، كان الأتراك يشتركون فيها مع الشعوب الاخرا ، أي أن الدولة نفسها كانت متخلفة ككل ؛ فالتخلف الذي شهدته « الولايات » التابعة لهم ، لم يستثن العثمانيون أنفسهم منه ، ولم يتعمدوه في الولايات تميزاً لأنفسهم من سواهم . أمــا في عهد « الاتحــاد والترقي » ، فقد هُدم « الاتحاد » بتوليد النزعة الطورانية ، وحورب «الترقي» بالدعوة التمييزية التي كانت ترا الأولوية في التطور والاستفادة من الاصلاحات العمرانية والثقافيــة والسياسية

للجنس التركي وحده .

و «جمعية الاتحاد والترقي» هاذه ؟

هي جمعية سياسية تأسست بعد أن اجتمع « هرتزل » رئيس المؤتمر الصهيوني الاول – الذي انعقد في ٣٠ آب (أغسطس) ١٨٩٧ في مدينة « بال » بسويسرا وتقرر فيه مباشرة العمل على إنشاء وطن قومي لليهود - بالسلطان عبد الحميد الخليفة العثماني، طالباً منه إعطاء فلسطين لليهود لإنشاء وطن لهم فيها ، وعارضاً عليه ، مقابل ذالك، دفع ديون الدولة العثمانية الباهظة ، ومعها بضعة ملايين من الجنيهات منحة شخصية للسلطان نفسه ؛ ولاكن السلطان رفض العرض بشدة وغضب غضباً عنيفاً للفكرة .

وقد تألفت هاذه الجمعية اثر ذالك – سرية في أول الأمر ثم علنية بعد ذالك – من « يهود من سلانيك تظاهر آباؤهم بالاسلام ، وبعضهم ممن بقي على يهوديته، مع نفر من الشبان الاغرار الاتراك المتحمسين . . . »[١]، وقد كان يهود « الدونمه » من أشد الداعين في الدولة إلى الطورانية ، وكان النائب اليهودي « قره صو » الذي أبلغ – مع اثنين من زملائه النواب – السلطانَ عبد الحميد قرار عزله[٢] من أبرز أعضاء جمعية

١ - سعيد الافغاني ، في مقال له بمجلة « البيان » الكويتية ، العدد ٣٥، فبراير - شباط ١٩٦٩ ، ص ٦٤ .

٢ - لم يكن عزل عبد الحميد الثمن الوحيد الذي دفعه لرفضه إنشاء الوطن القومي لليهود ، بل كان الثمن الآخر ، ولعله الأفدح ، سمعته التي شوّهوها ، فقد صورته الدعايات في عهده وبعده سفاحاً دموياً، ووُضعت عنه أخبار بولغ كثيراً في تضخيمها ←

الاتحاد والترقي [١] .

هل نحن بحاجة إلى مقارنة واسعة لإظهار وجوه الشبه ، بين العوامل التي أدت إلى انهيار الدولة العثمانية ، وتلك التي أدت إلى تفسخ الدولة الاسلامية ومجتمعها بالشعوبية ، وهي جميعاً ، في كل من المجتمعين الدينيين ، عنصرية قومية متماثلة ؟!

أظن أن إشارة إلى خطوط الشبه الكبرا تكفي :

دولة دينية هناك ، ذات مجتمع يضم قوميات عنصرية متعددة ، عربية وفارسية وتركية الخ ، ودولة دينية هنا ، ذات مجتمع يضم قوميات عنصرية متعددة ، تركية وعربية وشركسية وارناؤوطية الخ . .

نزعة عربية هناك ، ونزعة طورانية هنا ، أي تمييز – هناك وهنا – لعنصرية الدولة الحاكمة ، وإشعار للأمة التي آلت الخلافة إليها ، بأنها

ــــ وتجسيمها ، بحيث جعلت جميع الناس يتمنون زوال عهده ؛ ولذا قال حافظ ابراهيم فيه بعد عزله :

فرح المسلمون قبل النصارا فيك ، قبل الدروز ، قبل اليهود

٣ - مقدمة « الخطر اليهودي » ، ص ٧٣ ؛ ومجلة « البيان » ، العدد ٣٥ ص ٦٤ .

سيدة هاذه المؤسسة الكبيرة وحامتها ورائدة أمجادها ، ومقدمة على الشعوب التابعة لها ...

تَولَّد الشعوبية هناك ، ويقظة القوميات هنا ، كرد فعل طبيعي للتمييز العنصري المخالف لسياسة الدولة الملّية ولروح الأسرة الواحدة التي تجمع شعوبها ..

والنتيجة ؟

تنافر بين العنصريات في كل مجتمع منهما ، وتنازع ، فحقـــد ، فاصطراع ، فمؤامرات وثورات ، ثم .. تفسخ فانهيار ، وأخيراً ، وهاذا هو الأهم ، سوء ظن وحذر وشكوك دائمة بل عداوة بين الأبناء الذين كانو يشكلون أسرة واحدة :

سوء ظن وشكوك وعداوة بين شعوب الخلافة الاسلامية العربية ، بين الذين اكتوو بنار الشعوبية وعانو صراعها ، بين العرب والأعاجم ؛ وهاذه الظنون والشكوك والعداوة التي بدأت منذ القرون السالفـــة المديدة ، ما تزال مستمرة حتى اليوم ، وقد تستمر – ما لم تُتدارك – آماداً أخرا حتى تكاد تصبح أبدية ، لأن أبناءها هم الذين يغذونها بغفلتهم ويعززونها .

وسوء ظن وشكوك وعداوة بين شعوب الخلافـــة العثمانية ، بين الذين اكتوو بنار الطورانية وعانو أذايا نزعة التتريك ، بين الأتراك وباقي الشعوب التي كانت تابعة لهم ، لأن الذين أرادو زوال تلك الدولة

بسبب موقفها الذي كان عائقاً أمام أحلامهم الدينية والقومية، والذين استغلو تخلّف الحكم العثماني وضعفه الاداري والاجتماعي ومساوئه الكثيرة، شوّهو منذ الخطوة الأولا روابط الفريقين العاطفية، وزوّرو الحقائق التاريخية، وجسّمو دائماً في أذهان الفريقين أعمال كلٍ في آخر العهد العثماني فقط، حتى غدا التاريخ العثماني المديد وتاريخ كلٍ من الشعوب الأخرا، مجسّماً في أعين كل فريق بالسنوات الأخيرة فقط من تاريخها المشترك، وهي سنوات عمرت بالمساوىء التي كانت لهم في افتعالها يد، أي يد، ذات طول كثير، ومخالب.

أيظن أحد أن انهيار دولة أو دول لا يؤمل اليهود بأن تعقبها لهم دولة، هو أهم وأغلا عندهم من هاذا الحقد الذي يريدونه بين «الأمم»، ومن ان يرو «الشعوب» ينهش بعضها بعضاً، ويُضعف بعضها بعضاً، وينمو ويتضاعف مع الزمن كرهها بعضها لبعض، لتبقا - حين يحين اليوم الذي يؤملون - متنافرةً متحاربة متعادية منشقة منصرفة عنهم، وليبقَوا ويتفرد «شعب الله المختار»، ويقرب أكثر فأكثر من تحقيق حلم له قديم، بتجديد دولة داوود ؟!

٧

وبعد..

إذا كانت هاذه الأقوال والوقائع التي أوردناها، قد دلت نظرياً وعملياً على إمكانية أن يكون اليهود هم أصحاب الدور الذي ذهب تقديرنا إلى أن يكونو لعبوه في افتعال فتنة الشعوبية، فالإمكانية - كما

أسلفنا مرة ـ لا تعني الحدوث. ورغم كل القرائن التي قدمنا، فالاطمئنان العلمي ـ ما لم نقف على دليل حسي يكون من القوة بمثابة الاعتراف أو الحجة الدامغة ـ لا يسمح لنا بإصدار حكم نهائي في الموضوع . كل ما يمكننا قوله ان هاذه القرائن التي نراها نحن مهمة ، تُرجح التهمة التي تنتصب مشيرة إليهم ، وبخاصة لان الاوصاف الممكنة لمفتعلي هاذه الفتنة في الإسلام ، تنطبق عليهم أكثر من سواهم ـ بل بعضها ينطبق عليهم دون سواهم ـ من اتباع الديانات المخالفة أو العناصر غير الاسلامية التي كانت تعيش مثلهم في دار الاسلام .

ولا نكران ان هاذه القرائن التي قدمنا، تفتح الباب عريضاً لبحث موضوع الشعوبية في الاسلام من زاوية جديدة جديرة بالبحث ، وتمد الدارس بمعطيات مختلفة ومهمة للتحقيق ؛ ونحن إذ نضع هاذه القرائن بين يدي القارىء ، لنعلم أن اليهود لحقهم في تاريخهم المديد كثير من التهم التي لم تكن كلها صحيحة ، ونعلم أن شروراً كثيرة نُسبت ـ حقاً أو باطلاً ـ إليهم ، فكان أخصامهم يُلحقون بهم كل نقيصة، ويتجنون عليهم بسيىء التهم . ومع أن لهاذا في نظرنا دلالة مهمة أخرا ، هي الاجماع على كرههم من قبل الشعوب جميعها ، وهو إجماع ناتج من تفردهم وشعورهم بالمختارية وربما إقدامهم على أعمال تلمودية في مختلف المجتمعات ، إلا أننا لم نجعل للعامل العاطفي أي دور في توجيه البحث هاذه الوجهة ، كما اننا لم نتأثر إطلاقاً في طرق الموضوع من الأساس بظرف مكاني أو بظرف زماني .

ونريد من التأثر بالظرف المكاني أن يكون الموضوع متأثراً بعاطفة سلبية ضد اليهود ، لأنه أُعِد في منطقة هي واليهود على تنافر وعداء ؛

فهاذا الموضوع علمي صرف ، لا يرتكز على اعتبارات عاطفية شخصية أو اقليمية ، وقد يَتوصل فيه إلى النتائج التي توصلنا إليها ، محققٌ من شمالي اوروپا ، أو دارس في جنوبي الهند ، لأنه أمر يتعلق بالتاريخ صرفـاً .

ونريد من التأثر بالظرف الزماني أن يكون الموضوع متأثراً بتلك العاطفة السلبية نحو اليهود ، لأنه كُتب في حين من الدهر كان العداء السياسي فيه نحوهم بالغاً درجة عالية من الحرارة والانفعـال ، بسبب خصومة كيانية بينهم وبين العرب أو المسلمين ؛ فمثل هـاذه النتائج القائمة على دراسة معتقدات اليهود القديمة ، وعلى مراجعة تواريخهم في العصور الغابرة وفي الأزمنة المتأخرة ، كان يمكن التوصل إليها نفسها قبل قيام دولة لليهود ، بل ربما قبل قرون من الزمان .

ثم اننا ممن يؤمنون بأن البشر بشر في كل زمان ومكان ، وبأن فيهم دائماً خير وشر ، وخيِّر وشرير ، فليس ثمة مجتمع كل أبنائـه صالحون ، وليس ثمة دين كل أبنائه طالحون ؛ وقد يكون بين اليهود أنفسهم ، بل يجب أن يكونو ما دامو بشراً، مَن يستنكر هاذا التعالي اللا انساني ولا يؤمن بـه ؛ ولاكن افتعال فتنة كحركة الشعوبية ، لا يوجب أن يكون الكل أشراراً ، بل يكفي أن يكون ثمة مَن يؤمن بهاذا العمـل ويحسن التخطيط له حتى تحدث المحاولة لتحقيقه ، ونحن لا نؤمن أن جميع اليهود كانو دائماً صالحين .

هو إذاً باب نفتحه أمام الدارسين والمحققين . ولا نستبعد أن يجد سوانا في قادم الايام أدلة جديدة تؤيد ، أو لا تؤيد ، تقديرنا بأن

اليهود «شعب الله المختار» من أجل إفساد الاسلام وتصديع مجتمعه من داخل ، هم الذين افتعلو فيه فتنة الشعوبية .

• • •

وختاماً .. فإن مشكلات كثيرة ظهرت في الاسلام وأنشأت خلافات بين أرباب الفكر ثم بين اتباعهم ، كمشكلة خلق القرآن ، وحدوث العالم أو قدمه ، والجبر والاختيار ، وسواها ، ولاكنها اليوم جميعاً قد ماتت أو تجمد البحث فيها منذ قرون ، رغم انها مشكلات فكرية أو إيمانية بحتة ، لا ترتبط بزمان معين أو بمجتمع إقليمي خاص في الاسلام. أما الشعوبية فلا تزال تُحيا اليومَ وتُثار ،لا أقصد كموضوع تاريخي وأدبي يُدرَّس في الجامعات والمعاهد ويناقش في المصنفات الأدبية والتاريخية ، بل كموضوع يطرح حين تبحث موضوعات فكرية وجدلية من هموم العصر الحديث ، كالقومية والأمة الخ ، رغم ان الشعوب التي قامت فتنة الشعوبية بينها قد استقلت واحدتها عن الاخرا منذ قرون ، ولم يعد بينها اليوم أي احتكاك عنصري مباشر على الصورة التي كان عليها في المجتمع الاسلامي الواحد خلال القرون الاسلامية الاولا . لماذا ؟ أليس لذالك أية دلالة ؟

عندي ان السبب يكمن في أن ثمة تعزيزاً دائماً وإيقاداً مستمراً لهاذه المشكلة ، لأنها قمينة بأن تُبقي الخلاف مستعراً ، وان تزيده عمقاً بين القوميات التي يضر تآلفها وتعاونها بشعب الله المختار. وأبناء هاذه الشعوب الذين استُدرجو إلى لجة الحقد والتنفير والطعن والتهجم

على الآخرين ، حين يتابعون الخوض في طريق الكره هاذه ، إنما يسهمون – ببراءة – في خدمة التخطيط العميق المدمر الذي رُسم للايقاع بين قومياتهم وشقائقها ، ولابعادها بعضها عن بعض، وتقطيع ما بينها من روابط تاريخية وعاطفية .

وفي هاذه المرحلة التي تتعاطف وتتقارب فيها الديانات السمحة ، وتدعو إلى محبة صرف للانسانية وتعاون واقعي بين الشعوب والأفراد، حتى ان المسلم الحقيقي يرضيه – مثلاً – أن يرا تقارباً بين الكنائس المسيحية ، كما ان المسيحي الحقيقي لا يسره أن يرا تفسخاً بين المسلمين ومجتمعاتهم ، لا يجوز أن تستمر هاذه النزعة العنصرية التي لم يستفد منها أحد من فرقاء الصراع المسلمين .

ولئن كان في التهجم على العرب والطعن بهم والتنفير منهم شعوبية بالمفهوم الذي اكتسبته الكلمة في مرحلة متأخرة ، لأنها تثير على العرب عداوات وأعداء ، فإن في الردود على التهجم والطعن والتنفير بشيء من مستواها ، وفي تعنيف الحس العنصري لدرجةٍ يشعر المرء معها بأنه أعلا من سواه من أبناء الشعوب المغايرة ، شعوبيةً كذالك، لأنها تؤدي الغرض نفسه الذي تؤديه الحملات السابقة ، وهو التذكير دائماً بما بين العرب وجيرانهم من ثغرات وفجوات ، والتعميق لنفور ولّده في الماضي تسلطُ عدوٍ أو جهلُ صديق ، ويُراد له أن يصبح ، بين العرب وسواهم ، عداء أبدياً .

كل عمل من هاذا النوع هو إضرار بالمتخاصمين جميعاً ! إضرار بالعرب وبمن يخاصمونهم ،وهو خدمة صرف لمن رأو انهم وحدهم شعب الله المختار . انه لمخالف أيضاً للأفكار الفكرية الفلسفية النبيلة التي

تنادي بتعاطف بين البشر وتعالٍ عن صغائر العصبيات ، ومخالف كذالك لرسالة السماح التي طالب بها المبارك الآتي بدعاء المحبة ، ذاك الذي جـــاء يلغي أي تمييز لأي انسان ، وينفي أن يكون بعضٌ لله شعباً دون بعض ، كما انه مخالف لرسالة المساواة التي دعا إليها مَن لم ير لأحد فضلاً على أحد إلا بالتقوا ، ذاك الذي رآ الخلق كلهم - لا قسماً منهم فقط - عيال الله ، وان أحبهم إليه أنفعهم لعياله .

المصادر والمراجع

ابن المقفع (عبد الله) : **كليلة ودمنة** . طبعــة جديدة مدرسية ، عني بتنقيحها ونشرها مع شرح ألفاظهـــا الأب لويس شيخو اليسوعي . المطبعة الكاثوليكية . بيروت .

– دقق فيها وعلق عليها ونسقها الشيخ الياس خليل زخريا (معتمداً فيها نسخة عزام أصلاً ومراجعاً سواهـــا) . منشورات دار الاندلس . بيروت ١٣٨٢هـ = ١٩٦٣ م.

ابن النديم (محمد بن اسحاق) : **الفهرست** . نسخة مصورة عـــن طبعـــة المرحوم گوستاف فلوگل المطبوعة في ليپزيك ١٨٧٢ م :

KITAB AL - FIHRIST

mit Anmerkungen Herausgegeben von Gustav Flügel , nach Dessen Tode Besorgt von Dr. Johannes Roediger und Dr. August Mueler .

أبو الروس (ايليا) : **اليهودية العالمية وحربها المستمرة على المسيحية.** منشورات دار الاتحاد . بيروت ١٩٦٤ .

الافغاني (سعيد) : مقال بعنوان « تاريخ مفترًا للسلطان عبد الحميد» . **مجلة البيان الكويتية** . العدد ٣٥ . فبراير – شباط ١٩٦٩

اقبال، آشتياني (عباس): مقال بعنوان « ايران وممالك عربى زبان» . **مجلة يادگار الفارسية** . سال سوم ، شماره‌ء پنجم (السنة ٣ ، العدد ٥) . طهران دى ماه ١٣٢٥ ش (كانون الاول = دسامبر ١٩٤٦ – كانون الثاني = يناير ١٩٤٧ م).

أمين (أحمد) : **ضحا الاسلام** ج ١ . الطبعة السادسة . ملتزمة الطبع والنشر مكتبة النهضة المصرية . القاهرة ١٩٦١ .

أمين (أحمد): **فجر الاسلام**. الطبعة العاشرة . ملتزمة الطبع والنشر مكتبة النهضة المصرية . القاهرة ١٩٦٥ .

تقى زاده (حسن) : محاضرتان وملحق لهما بالفارسية نشرت ترجمتها العربية بعنوان « ماني ودينه » . **مجلة الدراسات الادبية** السنة ٤ العدد المشترك ٢ و٣ و ٤ . الصيف والخريف ١٩٦٢ والشتاء ١٩٦٣ .

الجندي (الدكتور عبد الحميد سند) : **ابن قتيبة العالم الناقد الأديب**. سلسلة « أعلام العرب » . الرقم ٢٢ . وزارة الثقافة والارشاد القومي. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة

والطباعة والنشر . القاهرة ١٩٦٣ .

حائرى ، طهرانى (الحاج مير سيد على) المعروف بالمفسر : **تفسير مقتنيات الدرر** . منشورات الشيخ محمد الآخوندي ، دار الكتب الاسلامية . مطبعة الحيدري. طهران ١٣٣٧ـ ١٣٤١ هـ ش ، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٢ م.

الحاج (الدكتور كمال يوسف) : **حول فلسفة الصهيونية** . بيروت ١٩٦٧ .

الحصري (ساطع) : **محاضرات في نشوء الفكرة القومية** . الطبعة الخامسة . دار العلم للملايين . مطابع دار العلم للملايين . بيروت ١٩٦٤ .

خليفة التونسي (محمد) : **الخطر اليهودي** ، بروتوكولات حكماء صهيون . الطبعة الرابعة . الناشر دار الكتاب العربي . بيروت ، بدون تاريخ .

الخليلي (جعفر) : **المدخل الى موسوعة العتبات المقدسة** . ألفها وجمع بين أجزائها جعفر الخليلي . منشورات دار التعارف ببغداد . بيروت ١٩٦٥ .

الدوري (الدكتور عبد العزيز) : **الجذور التاريخية للشعوبية** . الطبعة الأولا . منشورات دار الطليعة . بيروت ١٩٦٢ .

دوزي (ر.) : « **ملحق بالمعجم العربي** » بالفرنسية :

Dozy (R.) : Supplément au dictionnaire Arabe , tome II , Leyde , E. J. Brille , Maisonneuve et Co., Paris, 1881 .

الزرقا (الشيخ مصطفا) : مقدمة كتاب **الكنز المرصود في قواعد التلمود** . الطبعة الثانية . بيروت ١٣٨٨هـ – ١٩٦٨ م.

الشهرستاني (محمد بن أبي القاسم) : **الملل والنحل** . صححه وذيله بهوامش مفيدة عبد الرحمان خليفة . الطبعة الأولا . مكتبة محمد علي صبيح . القاهرة ١٣٤٧ هـ .

الطبرسي (الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن) : **مجمع البيان في تفسير القرآن** . منشورات دار الفكر ودار الكتاب اللبناني . بيروت ١٣٧٦ هـ – ١٩٥٧ م.

الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير) : **تاريخ الرسل والملوك** . تحقيق محمد ابراهيم أبو الفضل . طبعة دار المعارف بمصر . القاهرة ابتداء من ١٩٦٠ .

العبادي (عبد الحميد) : **الاسلام والمشكلة العنصرية** . الطبعة الأولا . دار العلم للملايين . بيروت ١٩٦٩ .

عبد الباقي (محمد فؤاد) : **المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم** . كتاب الشعب . دار مطابع الشعب . بدون تاريخ .

العرفي (السيد محمد سعيد) : **سر انحلال الامة العربية ووهن المسلمين**.

طبعة ثانية . مطبعة عبد الله الملاح . دمشق ١٣٨٦ هـ — ١٩٦٦ م.

العسكري (مرتضا) : **خمسون ومائة صحابي مختلَق**. القسم الأول. منشورات كلية أصول الدين ببغداد . الطبعة الأولا . مطبعة دار الكتب . بيروت ١٣٨٧ هـ — ١٩٦٨ م.

العسكري (مرتضا) : **عبد الله بن سبأ ، وأساطير أخرا** . منشورات كلية أصول الدين ببغداد . طبعة ثالثة منقحة . مطبعة دار الكتب . بيروت ١٣٨٨ هـ — ١٩٦٨ م.

العقاد (عباس محمود) : مقدمة **الخطر اليهودي**، بروتوكولات حكماء صهيون . الطبعة الرابعة . الناشر دار الكتاب العربي . بيروت ، بدون تاريخ .

علي (أحمد) : مقال بعنوان « عبد الله بن المقفع ، هل كان شعوبياً وزنديقاً ؟ » . مجلة **الطريق** . السنة ٢٨ العدد ٦، تموز (يوليو) ١٩٦٩ .

عميد (حسن) : **فرهنگ عميد** . چاپ هفتم. انتشارات جاويدان . طهران ١٣٤٦ ش .

الغلاييني (الشيخ مصطفا) : **جامع الدروس العربية** . ج ٢ . الطبعة الحادية عشرة . لناشره شريف الانصاري . المطبعة العصرية للطباعة والنشر . صيدا ، لبنان ١٣٨٥ هـ — ١٩٦٦ م.

القرآن الكريم .

قطب (سيد): **في ظلال القرآن** . الطبعة السادسة ، مزيدة ومنقحة ومفهرسة . بدون اسم ناشر ولا تاريخ .

الكتاب المقدس ، بعهديه. ترجمة الآباء اليسوعيين وتنقيح الشيخ ابراهيم اليازجي .

كريستنسن (ارتور) : **ايران في عهد الساسانيين**

L'Iran sous les Sassanides

ترجمة يحيا الخشاب ، مراجعة عبد الوهاب عزام . وزارة التربية والتعليم ، قسم الترجمة ، الادارة العامة للثقافة . مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر . القاهرة ١٩٥٧ .

محمدي (الدكتور محمد) : مقال بعنوان « كتاب التاج للجاحظ ، وعلاقته بكتب تاجنامه في الأدب الفارسي الساساني » . **مجلة الدراسات الادبية**.السنة ١ العدد ١،الربيع١٩٥٩ م.

المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين بن علي) : **مروج الذهب ومعادن الجوهر** . طبعة دار الاندلس للطباعة والنشر . بيروت ١٩٦٦ م.

موسا (محمد علي) : **مهيار الديلمي**.أعلام الفكر العربي ١٧.منشورات دار الشرق الجديد . بيروت ١٩٦١ .

نصرالله (الدكتور يوسف حنا) : **الكنز المرصود في قواعد التلمود.**
الطبعة الثانية . بيروت ١٣٨٨هـ - ١٩٦٦ م .

نفيسى (سعيد) : **تاريخ تمدن ايران ساسانى** . ج ١ . انتشـــارات
دانشگاه تهران ، شماره ١٤٦ . تهران ١٣٣١ ش .

هرگنروتر (الـكاردينال) : **تاريخ الكنيسة** . الترجمة الفرنسية :
HERGENRŒTHER (s. e. le Cardinal) : Hisioire de l'Eglise ; tome III , tranduction de l'abbé P. Bélet ; Société génćrale de Librairie Catholique , Paris ; imprimé par Henri TREMBLEY , Genève 1886 .

واكيم (سليم) : **ايران والعرب** . بيروت ١٩٦٧ .

ياسين (الشيخ خليل) : **محمد عند علماء الغرب** . الطبعـة الأولا .
دار الاندلس للطباعـــة والنشر . بيروت ١٣٨٧ هـ -
١٩٦٧ م .



فهـــارس

في هاذه الفهارس :

- أهملت «أل» التعريف في حساب التسلسل الالفبائي .
- في أعلام الاشخاص ، اطلب اسم الاسرة أو الشهرة . مثلاً في «محمد كرد علي» اطلب : كرد علي (محمد) .
- أعلام الاشخاص المشتهرون بأكثر من الاسم (الكنية ، اللقب ، النسبة إلى البلاد ، الخ) – مثـل «المعري» و «أبو العلاء» – تجدهم في كل صورة اشتهرو بها ، على أن تُدرَج أرقـام الصفحات الوارد فيها ذكرهم أمام صورة واحـــدة فقط من تلك الصور ، ويُحال المُراجع في الصور الاخرا على الصورة التي تتضمن تفاصيل الارقام .
- وُضع بين كل رقم ورقم فاصلة (،) . أما الخط الصغير (–) بين رقمـين ، فيعني ان الاسم المفهرَس مذكور تسلسلاً فيهما وفي كل رقم بينهما .
- علامة المعادلة (=) تعني : راجـع الكلمة التي بإزائها .

١

مراجع الكتاب

أوردنا بعد كل فصل من فصول الكتاب أسماء مصادره ومراجعه، مرتبة وفقاً للتسلسل الالفبائي لأسماء مؤلفيها، مع ذكر أوصافها وخصائصها (الناشر ، الجزء ، مكان الطبع ، تاريخه ، الخ .) . لذا نكتفي هنا بتعداد مجموعة المراجع (للكتاب كله) ، مرتبة وفقاً للتسلسل الالفبائي لعناوينها ، ذاكرين مع كل كتاب منها رقم الصفحة التي وردت فيها أوصافه وخصائصة ، ليعود إليهـا من شاء الوقوف على تلك التفاصيل .

١ ـ فهرست : مراجع الكتاب

١ – فهرست : مراجع الكتاب

١ – فهرست : مراجع الكتاب

٢

أعلام الأشخاص

الافراد والشعوب والقبائل والطوائف والأسر والجماعات واتباع النحل الخ .

٢ – فهرست : اعلام الاشخاص

٢ — فهرست : اعلام الاشخاص

٢ – فهرست : اعلام الاشخاص

٢ – فهرست : اعلام الاشخاص

٢ – فهرست : اعلام الاشخاص

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

٢ – فهرست : اعلام الاشخاص

٢ – فهرست : اعلام الاشخاص

٢ – فهرست : اعلام الاشخاص

٢ – فهرست : اعلام الاشخاص

٢ – فهرست : اعلام الاشخاص

٢ – فهرست : اعلام الاشخاص

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

٢ – فهرست : أعلام الاشخاص

٢ – فهرست : اعلام الاشخاص

٢ – فهرست : اعلام الاشخاص

٢ ـ فهرست : اعلام الاشخاص

٢ ـ فهرست : اعلام الاشخاص

٢ ـ فهرست : اعلام الاشخاص

٢ ـ فهرست : اعلام الاشخاص

٢ ـ فهرست : اعلام الاشخاص

٢ ـ فهرست : اعلام الاشخاص

- ٣ -

الكتـــب

والصحف الدورية والسور والاسفار
وسلسلات المنشورات وامثالها

٣ - فهرست : الكتب

٣ - فهرست : الكتب

٣ – فهرست : الكتب

٣ - فهرست : الكتب

— ث —

٢ — فهرست : الكتب

٣ ـ فهرست : الكتب

٣ ـ فهرست : الكتب

٣ - فهرست : الكتب

٣ – فهرست : الكتب

٣ – فهرست : الكتب

٣ ـ فهرست : الكتب

٣ ـ فهرست : الكتب

٤

النحـــل

الاديان ، المذاهب ، الحركات الفكـــرية والدينية والسياسية ، واشباهها

٤ – فهرست : النحل

٤ ـ فهرست : النحل

٥

المواقـــع الجغرافية

البلاد ، المدن ، الجزر ، الجبال ، القلاع ، وعامة الاماكن

٥ – فهرست : المواقع الجغرافية

٥ - فهرست : المواقع الجغرافية

٥ - فهرست : المواقع الجغرافية

٦
اللغـــات

٧
المؤسسات

الدول، الوزارات ، الجامعات والمعاهد ، المجامع،المجالس والادارات، الجمعيات ، المكتبات ، دور النشر ، المطابع ، وامثالها

٧ – فهرست : المؤسسات

٧ - فهرست : المؤسسات

٧ – فهرست : المؤسسات

٧ ـ فهرست : المؤسسات

٨

الايام التاريخيـــة

المعارك ، الاحداث الهامة ، المؤتمرات ، وأشباهها

٩

موضوعات الكتاب

٩ ـ فهرست : موضوعات الكتاب







